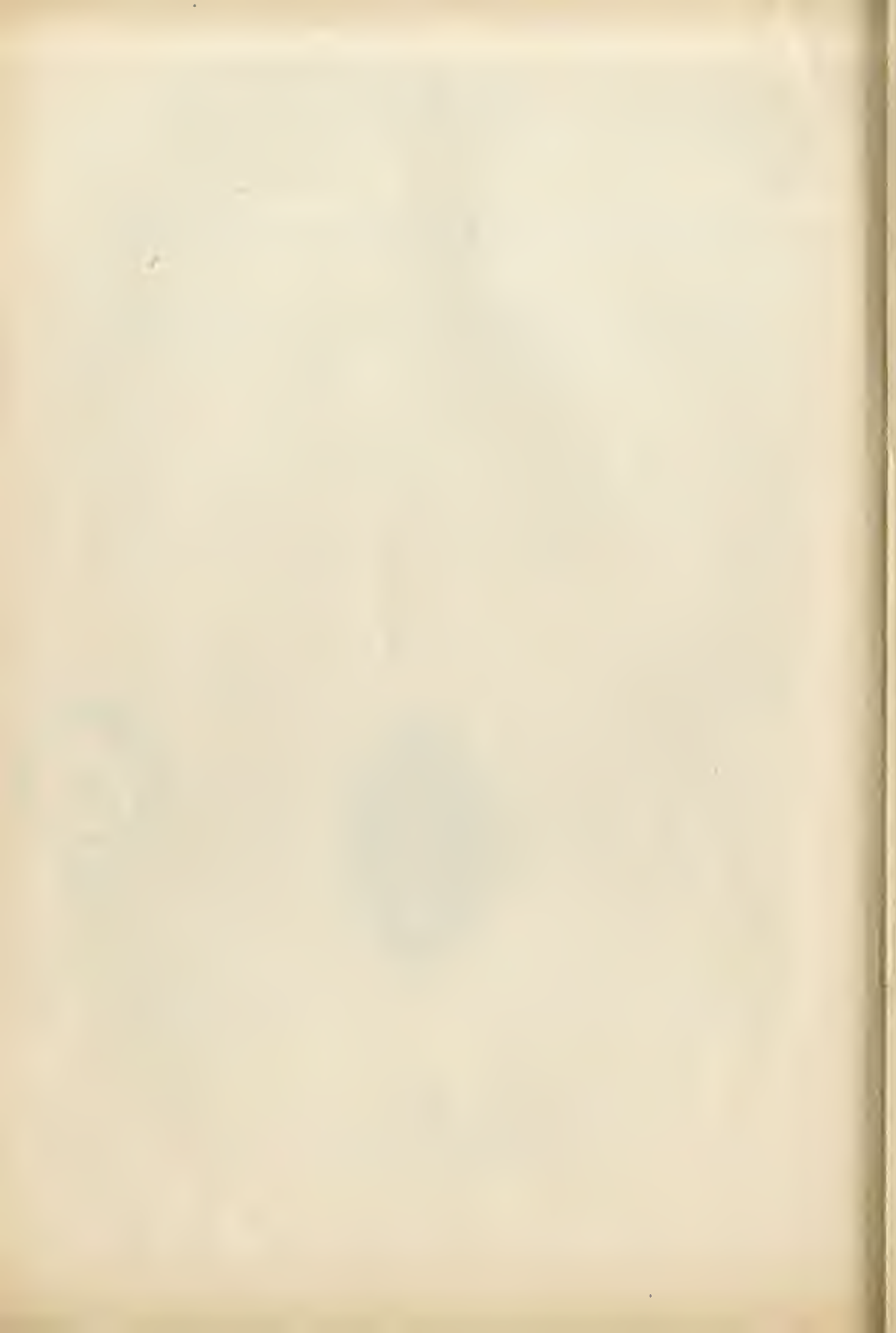
CONFERENZE FILOSOFICHE

TENUTE

NELLA R. UNIVERSITÀ DI PAVIA

NELL' ANNO 1938-XVI

PAVIA
TIPOGRAFIA già COOPERATIVA
Viale dell' Impero, 12
1938-XVI

PAROLE DI INTRODUZIONE AL CORSO

DETTE DAL RETTORE

PROF. SEN. P. VINASSA DE REGNY

Prima che inizi il suo dire il chiar.mo Prof. Rotta permettetemi alcune parole, anzitutto per ringraziare a nome dell' Università il Prof. Giacon e gli egregi Colleghi che hanno voluto accogliere il mio invito e prestarsi per questo tentativo, tra i primi se non il primo che si fa nelle Università italiane, allo scopo di cercare un orientamento del pensiero scientifico, del quale ritengo si senta l' opportunità. Per quanto vertiginoso sia oggi il ritmo della vita pure ogni tanto pensare bisogna: *cogitare necesse.*

Tengo poi ad esprimere la mia personale soddisfazione poichè vedo attuarsi un mio vecchio desiderio. L' idea di questo corso, che oggi si inizia, mi venne dopo che ebbi assistito a quella memoranda adunanza di Bologna del 1926, nella quale il Duce pronunciò delle parole mirabili. Il discorso di Mussolini a Bologna, pochi momenti prima dell' esecrando attentato alla sua vita, è ben diverso dagli altri squillanti suoi discorsi politici. Si direbbe un discorso sommesso, come disse lo stesso Capo. Esso difatti poneva la scienza e gli scienziati di faccia a Dio. Ed era la prima volta che ciò accadeva.

Altri congressi di scienziati si erano tenuti, anche quando erano Ministri taluni di quel Partito popolare, che fu sciagurato per la Religione e per la Patria. Troppo occupati nella ripartizione proporzionale dei collegi elettorali essi non avevano tempo di pensare a cose più alte.

Fu per questa novità che un giornale di Bologna mise un titolo su tre colonne « Mussolini parla di Dio agli scienziati ».

E le pie donne bolognesi, quelle che avevano fatto delle preghiere per il Capo alla Madonna di S. Luca, si dicevano tra loro, che Dio aveva miracolosamente salvato Mussolini dalla sicura morte, perchè egli aveva avuto l' ispirazione di parlare così altamente e nobilmente di Lui.

Rileggiamo insieme qualche parte di quel mirabile discorso « ..... Ho pensato spesso che l'origine delle ricerche scientifiche, sia come opinava Aristotile, che a mio sommesso avviso è il più grande scienziato dell' antichità, la curiosità dello spirito umano. « La filosofia — egli diceva —, nacque dalla curiosità ». E notate che allora la scienza non aveva mezzi. Si procedeva per analogie, non solo, ma va ricordata una scuola filosofica greca, quella dei sofisti, che impugnava e irrideva a qualsiasi esperienza, negando l' esistenza del fenomeno stesso. Ora, qualche volta mi sono posto dinanzi al fatto scienza, per vedere la mia posizione personale, la posizione del mio spirito di fronte a questo fatto : prima di tutto

per definirlo. La mia definizione non dico che sia quella esatta, e potete anche respingerla, se la trovate inesatta oppure insufficiente: credo che sia l'indagine e il controllo dei fenomeni che cadono sotto la nostra sensibilità e sotto quella degli strumenti che noi possiamo adoperare. Naturalmente, un fenomeno che si ripete infinite volte può dar luogo alla legge, ma qualcuno si domanda se la legge è veramente un assoluto, o se anche la legge più rigida, la legge di gravità, per esempio, non possa soffrire di eccezioni.

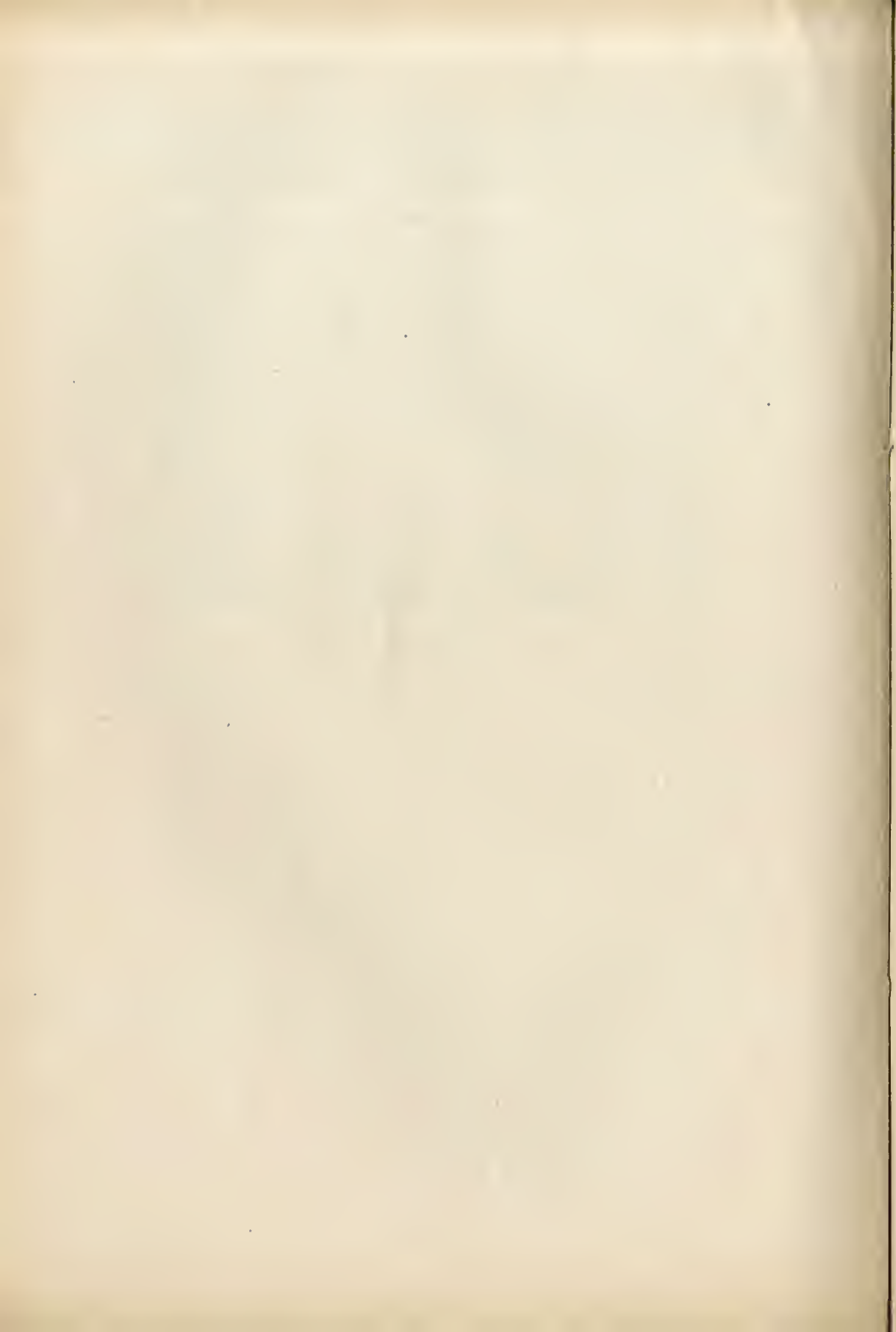
Dove può arrivare la scienza? Molto in là. Il secolo diciannovesimo ha fatto fare un balzo enorme alla scienza. Oggi la scienza è la nostra vita: dal telefono alla radio, dai cibi che mangiamo ai mezzi con i quali aumentiamo la fecondità della terra, la scienza è diventata parte integrante, non solo del nostro spirito, ma della nostra attività..... ».

« ..... Non c'è dubbio che la scienza tende al massimo fine; non vi è dubbio che la scienza, dopo aver studiato i fenomeni, cerca affannosamente di spiegarne il perchè. Il mio sommesso avviso è questo: non ritengo che la scienza possa arrivare a spiegare il perchè dei fenomeni, e quindi rimarrà sempre una zona di mistero, una parete chiusa. Lo spirito umano deve scrivere su questa parete una sola parola: « DIO ». Quindi a mio avviso, non può esistere un conflitto fra scienza e fede. Queste sono polemiche di venti o trenta anni fa; ma io credo che noi, di

questa generazione, siamo già al di là di queste cose. La scienza ha il suo campo, quello dell' esperienza; la fede ha altro campo, quello dello spirito. Qualcuno diceva: che cosa vale tutta la filosofia di questo mondo se non m' insegna a soffrire un male? Vi è una zona riservata, più che alla ricerca, alla meditazione dei supremi fini della vita. Quindi la scienza parte dall' esperienza, ma sbocca fatalmente nella filosofia; e, a mio avviso, solo la filosofia può illuminare la scienza e portarla sul terreno dell' idea universale ».

Nulla ho da aggiungere a queste pacate, profonde parole. Esse sono il più esatto, il più perfetto programma al corso che stiamo per iniziare.

PAROLE DEL PROF. DOTT. C. GIACON

(ORGANIZZATORE DEL CORSO)

Le parole del Duce, che testè abbiamo ascoltato, sono per noi un comando e un programma; e noi dobbiamo ubbidire a quel comando, assecondare quel programma. Egli ha colpito nel segno, in quello che è uno dei bisogni più sentiti della cultura nell'ora presente, per ovviare a un difetto che la vizia e la corrode: salvare la cultura, la vera cultura dell'uomo, dalla dispersione, dalla disgregazione, dall'annichilazione.

L'idea di offrire alcune conferenze di carattere filosofico a uomini di scienza è sorto da una dolorosa constatazione: il perfezionamento della tecnica e la molteplicità delle ricerche costringono ad una specializzazione, chiusa entro i limiti, non già più soltanto di una scienza particolare, ma di qualche ristretto ramo di scienza. Le conseguenze sono deleterie e mortificanti: ci si accorge, dopo di sapere infinite cose, di sapere troppo poco. Si finisce coll'avere l'impressione di balbettare, quando, spinti da un insostituibile bisogno di uscire dalla prigione, si tenta di inquadrarsi in una vera cultura dello spirito, e si comprende che, risalendo ai principi più generali della propria scienza, si sconfina nella filosofia. È dunque necessario supplire al difetto della specializzazione, promovendo una collaborazione tra i vari rami del sapere, in vista d'una scienza che possa chiamarsi sapienza.

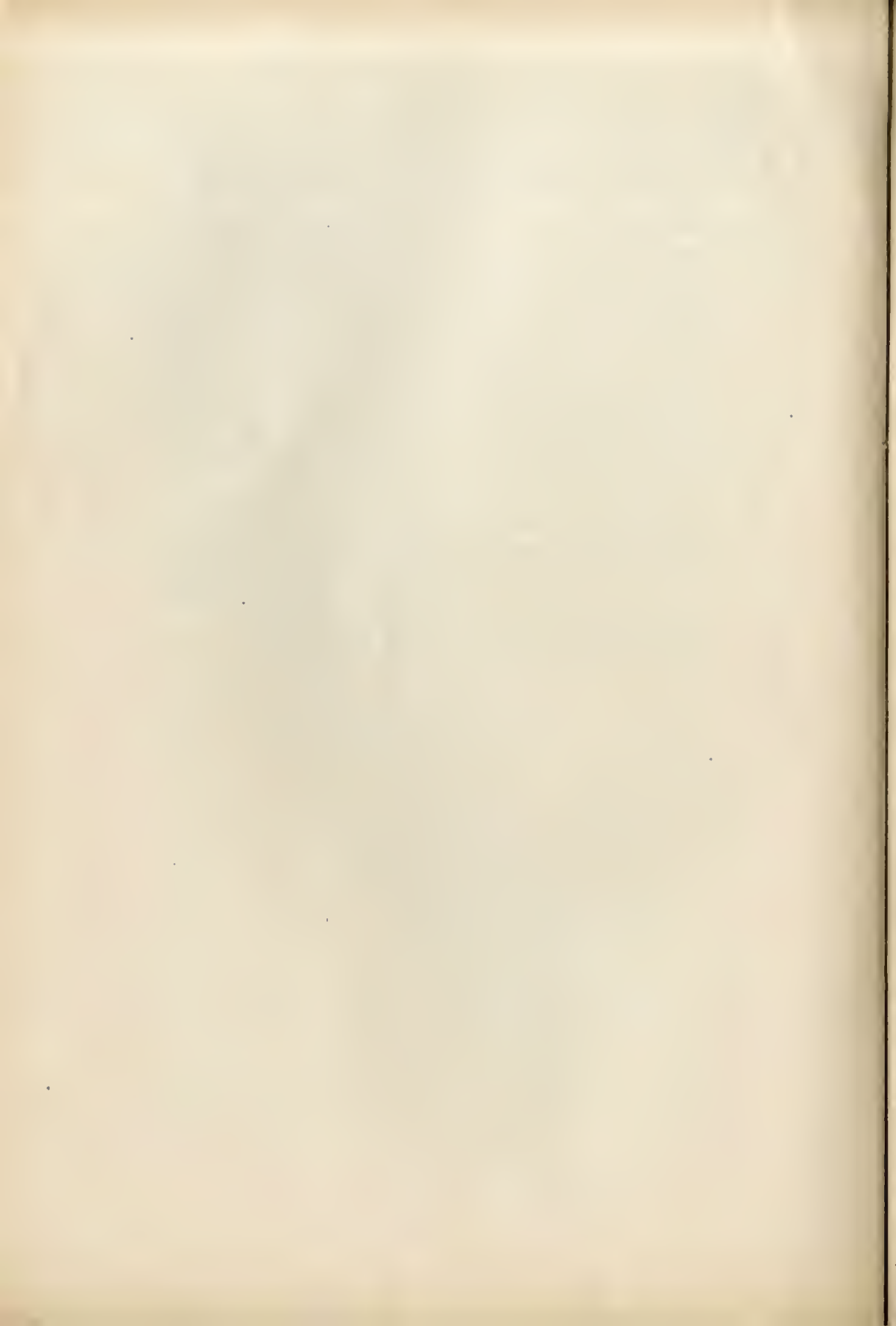
Una funzione moderatrice e direttrice di questa collaborazione è propria della filosofia, sul cui piano si pon-

gono le stesse scienze quando risalgono ai loro principi e ai loro postulati. Disciplina infatti di ordine generalissimo, la filosofia può suggerire e indicare le norme, i principi, le vie utili per ottenere incontri e comprensioni di valore grandissimo Vi sono prevenzioni circa questa collaborazione: da molti si afferma che esiste un conflitto tra scienza e filosofia, e che tra le conoscenze sperimentali e le conoscenze astratte non vi può essere collaborazione.

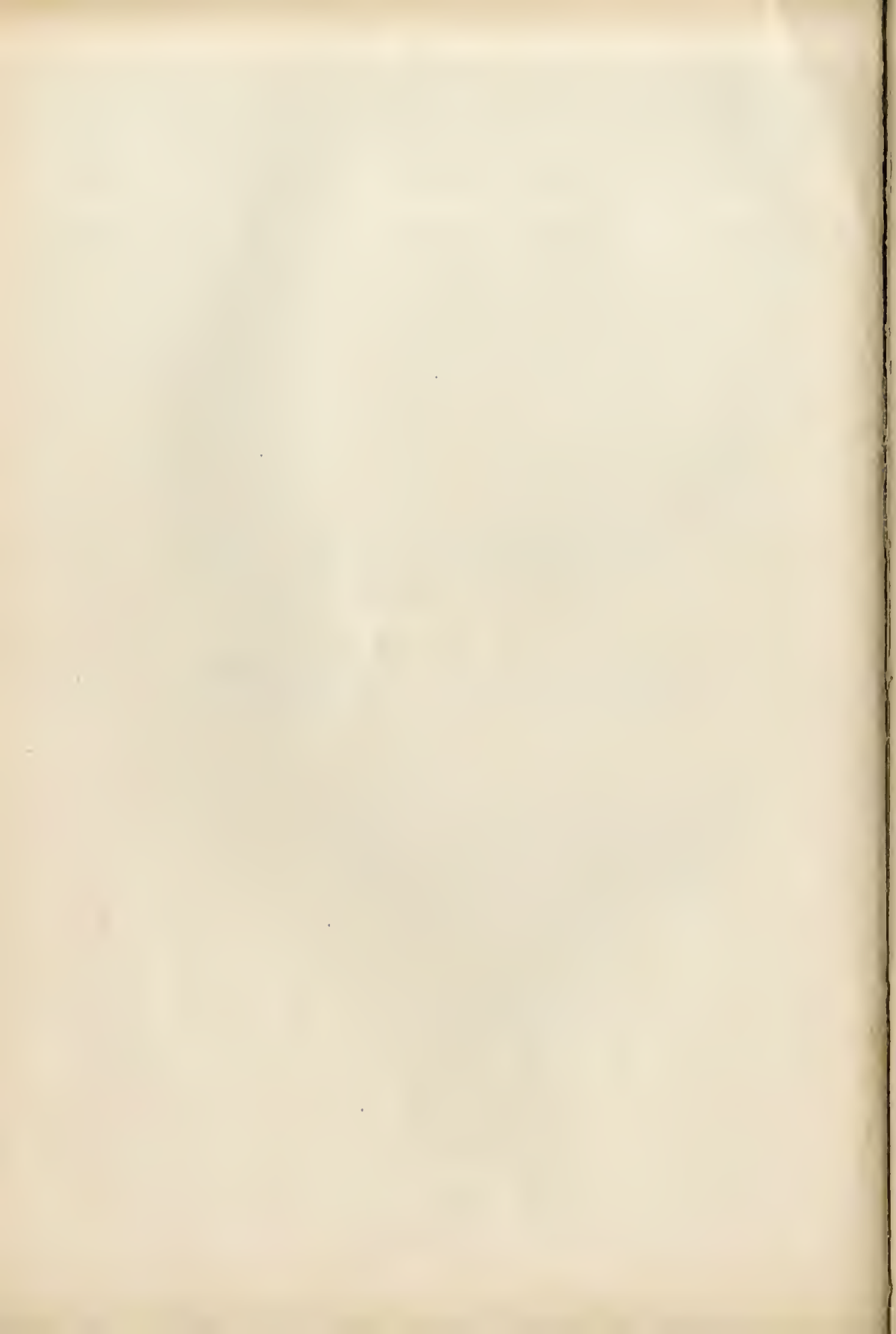
Ebbene: conoscersi, vedere possibile e ritenere utile la collaborazione, sciogliere le inevitabili difficoltà che si incontrano in ogni accordo, difficoltà di terminologia, di metodi, di conclusioni, aiutarsi quindi vicendevolmente ed efficacemente: ecco il perchè di questo corso, che non ha che il valore di un tentativo che tutti ci auguriamo felice e promettente.

E lo scopo del corso ha determinato i temi delle conferenze. Uno scienziato, che viene a contatto con la filosofia, credo desideri sapere da essa, con chiarezza, che cosa sia, quale valore abbiano i suoi problemi, e specialmente in qual modo gli possa essere utile come a scienziato, cioè a promuovere la stessa ricerca scientifica, e come a uomo, poichè il vero scienziato sente di essere sopratutto uomo. Ascolteremo pertanto, con benevola attenzione, una prima conferenza sulla natura della filosofia e dei suoi problemi. Una seconda, sul valore dei problemi filosofici, con richiami storici che, illustrando i medesimi problemi, ne confermino, alla luce dei fatti, la fondamentale importanza. Conosciutici, e ritenuta utile la collaborazione, nella terza e nella quarta conferenza saranno lumeggiate le relazioni e i punti di contatto tra scienza e filosofia, dapprima, in una forma generale, in ordine ad una unità del sapere, che rispetti però la complessità del reale, e non renda la verità rattrappita e mutilata, e poi, il punto nevralgico della questione

dei rapporti tra filosofia e scienza: stabilire il valore dell'esperienza, e in che relazione stiano l'esperienza comune, punto di partenza della filosofia, e l'induzione scientifica, punto di partenza delle scienze, indicando le basi razionali e filosofiche dell'induzione scientifica e il valore delle ipotesi e delle teorie scientifiche in ordine alla conoscenza della realtà. Infine sarà utile una visione sintetica, che offra, come in breve panorama, quale potrebbe essere una soluzione coerente di quei problemi della filosofia che sono i problemi della vita, e che interessano lo scienziato come uomo, e gli danno la coscienza dei suoi sublimi destini e dei suoi eterni valori.

Il programma ha, invero, qualche ambizione. Ha bisogno di molta benevolenza. Confida nella cortesia e nel profondo e vivo desiderio di sapere che onora i Professori e gli studenti che, in epoche eroiche, continuano le tradizioni secolari e gloriose dell'Università di Pavia.

PROF. PAOLO ROTTA

DELL' UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

LA FILOSOFIA ED I SUOI PROBLEMI

LA FILOSOFIA ED I SUOI PROBLEMI

Il mio compito sta solo nel presentare la Filosofia per quello ch'essa è veramente, all'infuori di qualsiasi svalutazione di chi non la conosce, o di qualsiasi nebbia di chi, conoscendola, sia pure per troppo amore, la ottenebra.

La Filosofia, come è facile comprendersi, è una certa specie di conoscenza a promuovere la quale ci si impegna con l'attività nostra razionale in rapporto ad un dato oggetto.

Non basta però dire che la Filosofia è una data sistematizzazione di affermazioni razionali, in quanto ciò potrebbe valere anche per la Scienza, la quale pure è organizzazione sistematica di affermazioni razionali riguardanti una data specie di oggetti o di fenomeni.

Per discriminare tra loro Filosofia e Scienza si può ragionare anche così.

Anzitutto, anche restando nella Scienza si crede di essere capaci di affermare valori universali e necessari, che nulla hanno a che fare cogli spiccioli valori delle singole affermazioni riguardanti le cose diverse, ciascuna per ciascuna, ed i piccoli rapporti che ogni uomo che ragioni sa stabilire tra esse.

Ma di quale universalità e necessità si parla stando nel dominio della Scienza? Di una universalità e di una

necessità la cui portata non si può riferire che ad un dato settore del reale, nulla avendo a che fare col resto del reale fuori di esso.

Le leggi scientifiche, in rapporto al settore più o meno esteso di realtà a cui si riferiscono, si possono disporre in una gerarchia di valori, stabilendosi come criterio di valutazione precisamente l'estensione del settore di cui esse sono leggi.

Nell'ordine fisico, sotto un tal punto di vista, grandissimo valore avrà per esempio la legge di gravitazione in quanto essa si riferisce a tutto ciò che è corporeo a qualunque titolo, come solido cioè, come liquido e come aeriforme.

Potremo noi dire che le leggi di tale portata nell'ordine fisico rappresentino veramente il massimo valore?

Porre una tale domanda equivale a proporre quest'altra: che cosa è il reale nella sua massima estensione? È limitato forse esso nell'esclusivo dominio del materiale e del corporeo?

Si comprende tutta la portata di tali domande, in quanto esse importano la possibilità di affermazione di ciò che dovrebbe valere veramente per tutto il reale, ritmi cioè e determinazioni dell'essere nell'universalità sua, di cui i ritmi e le determinazioni valevoli per i singoli settori non sarebbero che concretazioni particolari, giustificantisi però, nelle razionalità del tutto, in quanto è da riferirsi ad un' Unità del tutto efficiente.

La Filosofia ha conquistato il suo vero valore colla faticosa conquista del vero concetto del reale.

Pensiamo in proposito allo sperdimento di S. Agostino, che per non poco tempo non trovò la via della verità, appunto perchè il suo concetto del reale, legato esclusivamente al corporeo, rimase lungamente inadeguato in rapporto all'universalità del reale stesso.

Ciò fa pensare al merito grandissimo di Platone, che per primo spianò in pieno il concetto di realtà nella sua universalità di natura, di spirito, e di trascendente, concetto che poi rimase come spina dorsale della Filosofia, quando volle essere vera Filosofia.

È noto che S. Agostino stesso deve la sua salvezza, dal punto di vista speculativo, anche al contatto suo col Platonismo, che a lui diede la chiave per entrare nella pura realtà intelligibile, il che vuol dire, nel regno dello Spirito.

E che cosa è il reale? Tale domanda non si riferisce solo a quel problema dell'estensione sua, a cui già si è accennato, estensione che non trova i suoi limiti nel sensibile, in quanto inchiude anche l'intelligibile.

La domanda riguarda anche l'essensa del reale, a proposito di che ecco presentarsi le due formole: l'essere sta solo nell'apparire a noi, o l'apparire a noi è dell'essere?

Nella risposta che si dà alla prima od alla seconda, non solo sta il concetto nostro di reale, ma direttamente si stabilisce la valutazione del nostro sapere in genere e della nostra Scienza in ispecie.

La questione è questa: ha la Scienza un valore puramente pratico-economico o non piuttosto un valore teoretico?

Le leggi scientifiche sono puri schemi che hanno valore soltanto perchè praticamente ci servono, o sono affermazioni da parte nostra di ciò che è reale?

È inutile dimostrare che il rispondere in un modo o nell'altro a tali domande è perfettamente in rapporto all'accettazione dell'una e dell'altra delle due formole riguardanti l'essenza del reale, a cui si è accennato più sopra.

Gli scienziati non dubitano del valore oggettivo della Scienza loro; questo non toglie però che quello che per loro è fiducia, è in sè stesso un problema, che una volta posto va pure risolto agli effetti della giustificazione razionale di tutto il sapere.

Se infatti è in contestazione il valore di ciò che si è creato e si crea nel dominio del sapere riflesso, bisogna pur difendere, se è possibile, le proprie conquiste, per non essere simili al cieco, di cui ha parlato il Cartesio, che per combattere a pari armi cogli altri, desiderava che anche questi si privassero della vista.

Il problema a cui si accenna non si può risolvere che in sede metafisica. Quale Metafisica? Non certo il valore teoretico della scienza si potrebbe salvare, se colla Metafisica idealistica si pensassero la così detta natura e la materia nient'altro che un prodotto pratico, una funzione nominalistica, inesistente come realtà metafisica, perchè nessuna discriminazione vi sarebbe tra Scienza e, per esempio, l'Arte, in cui di tale realtà metafisica non si fa questione.

Per salvare il valore teoretico della Scienza bisogna riferirsi ad una Metafisica che sia anzitutto affermazione di realismo, in quanto ponga una realtà per sè stante fuori di noi, ponga cioè un oggetto come altro dal soggetto.

Porre però una realtà in tal senso non basterebbe, in quanto ecco urgente un'altra questione: può un tale reale essere fuori completamente da una mente?

Per prospettare meglio un tale problema, pensiamo a quello che avviene in una pila, i cui due fili posti alla dovuta distanza dànno origine alla scintilla appunto perchè essi fili fanno parte di un dato sistema in funzione del quale essi possono, per così dire, celebrare, nel lampo di luce, la loro virtualità profonda, che si risolve in una certa omogeneità di natura.

Così si può pensare sia anche del nostro conoscere, in quanto è contatto luminoso tra soggetto ed oggetto.

Anche tale contatto pare non sia possibile a concepirsi se non in funzione di una certa quale omogeneità tra essi, o, per meglio dire, per la mediazione di un elemento comune alle due entità di cui si ragiona.

Una realtà bruta, assolutamente fuori da ogni rapporto coll'attività diretta od indiretta di una mente che la realtà abbia posto e ponga in funzione di un elemento compatibile colla natura della nostra attività conoscente, pare assolutamente incoordinabile coll'esercizio di tale nostra attività.

Quando la scienza crede di aver trovato leggi costanti nella successione dei fenomeni, in realtà non fa che constatare palpiti di razionalità; il che esclude che si possa pensare che la così detta natura si riduca nel suo travaglio senza posa a semplice mecanicismo, ad un fortuito incontro cioè di elementi eterogenei, senza riguardo alcuno a causalità, guardando, per così dire, indietro, od a finalità, guardando avanti, press'a poco come sentiamo di dover escludere che il Duomo di Milano si sia fatto per un fortuito incontro di pietre affascellate senza razionalità alcuna da mostruosi giganti.

Se tale razionalità esiste nella natura, donde essa può derivare?

Si può ammettere con Kant che tutto non si riduca che ad un'unificazione in funzione di puri principî architettonici del soggetto?

Se così fosse si potrebbe dire salvo il valore teoretico della Scienza?

In opposizione a tali indirizzi non è invece da pensarsi la razionalità, di cui si tratta, come la constatazione fatta da noi analiticamente, per astrazione dal dato sen-

sibile, di ciò che oggettivamente è vivo ed ha valore nelle cose?

E quando diciamo razionalità che cosa intendiamo di dire?

Razionalità vuol dire visione profonda del reale, per la quale si supera la semplice discontinuità della successione dei fenomeni per sostituirvi una continuità organica sulla base di legami universalmente costanti e necessari.

Dire ciò equivale a porre la questione dei rapporti tra unità e molteplicità, molteplicità reale nell'ordine sensibile, unità reale nell'ordine intelligibile.

Concezione razionale del reale vuol dire appunto affermazione di un tale rapporto scientificamente e metafisicamente: scientificamente partendo dalla molteplicità senza limiti dei fenomeni per arrivare alle unificazioni ben definite delle cause; metafisicamente partendo dalla causa prima, come unità veramente universale e necessaria per scoprire il suo espandersi come forza efficiente e come direttiva finalistica nel molteplice.

Stando nel puro dominio della ricerca scientifica, parrebbe che la ricerca delle cause non ad altro si riduca che ad una specie di processo inteso ad isolare tra tutti gli antecedenti dei diversi fenomeni quelli e quelli solo che, constatati come sempre presenti, si dice costituiscono le cause.

Dal punto di vista filosofico però la causa appare come qualche cosa di più che non un semplice antecedente od una semplice somma di antecedenti: essa è superiorità efficiente, è virtualità che si concretizza e si concretizza per un dato fine.

L'effetto è in qualche modo già nella causa, altrimenti non vi sarebbe motivo che una data causa produca quel dato effetto.

La teoria della contenenza dell' effetto nella causa s' impone da sè e nei suoi sviluppi per chiunque consideri che il concetto di causa e il concetto di effetto si trovano nel punto d' intersezione della Metafisica colla Fisica.

In realtà siamo qui all' analisi filosofica del divenire a proposito della quale una soluzione equilibrata si tiene lontana tanto dalla affermazione di una identità assoluta tra causa ed effetto, quanto da una diversità insuperabile tra quella e questo, che ucciderebbe qualsiasi rapporto causale.

Colla prima soluzione si apre la via ad un indirizzo di completa immanenza, in quanto si identificherebbe lo slancio creatore col creato, in ogni manifestazione del quale quello sarebbe tutto presente; colla seconda soluzione invece saremmo all' affermazione di un fenomenalismo, negazione di ogni Metafisica, ma anche con ciò stesso di ogni scienza.

Agitare i problemi a cui si sta accennando vuol dire sfociare nel massimo problema, il problema della causa prima.

Caduto l' agnosticismo, che troppo spesso non fu che una specie di alibi con cui far passare i preconcetti fondamentali del positivismo in tutte le sue forme, riguardanti non tanto il metodo quanto la presunzione di essere un sistema, il problema della causa prima è più che mai vivo nel pensiero contemporaneo, in rapporto a quelle due traiettorie, a cui già ci si è riferito, a proposito della concezione del reale.

Il bisogno di un' unificazione che sia superamento del circolo chiuso di una sequela senza limiti di puri accadimenti, senza un principio e senza un fine, è fuori di dubbio: tutto sta a vedere se una tale sintesi nella

sua portata metafisica si debba pensare in rapporto ad una causa prima trascendente ad un principio attivo immanente.

In realtà davanti alla distinzione, tra soggetto ed oggetto, di cui pure si è fatto accenno, il pensiero riflesso, quando non è affogato nello scetticismo, ha tentato le due possibili soluzioni estremiste: riduzione del tutto all'oggetto, riduzione del tutto al soggetto.

Se la prima soluzione è la spina dorsale del materialismo, la seconda è il concetto basilare dell'idealismo.

Tra le due sta la soluzione intermedia, che vuol essere ed è armoniosa sintesi dell'oggetto e del soggetto, allo scopo di giustificare il loro accordo nell'atto della conoscenza nostra, sulla base del rapporto ontologico che soggetto ed oggetto hanno tra loro, per il fatto di essere e l'uno e l'altro in funzione della causa prima.

Caduto il materialismo, oggi rimane sulla breccia il monismo idealistico, sicchè il dissidio, che oggi più che mai è vivo nel pensiero, ben si può esprimere colla formula: O Dio, o l'Io.

Il che vuol dire: La causa prima è trascendente, come è stato affermato e si afferma nella così detta filosofia tradizionale, o la causa prima è immanente.

Fuori di un tale binomio, in sede metafisica, non si esce, perchè ad esso ci si riferisce, qualunque siano le modalità con cui il rapporto tra Dio ed il creato platonicamente od aristotelicamente si pensi, e qualunque sia la corrente che in senso di monismo idealistico abbia la prevalenza.

L'importante si è che al problema della causa prima non si sfugge, anche perchè colla soluzione di esso si trova legata la valutazione del conoscere in genere, e della Scienza in ispecie.

Nelle pagine che tengono dietro a questa prima presentazione dei problemi si vedrà quali siano i motivi di ordine razionale che, tra le due correnti, fa scegliere quella che si risolve in armoniosa sintesi tra soggetto ed oggetto, spirito e natura, in funzione di Dio.

Se in rapporto ad una tale concezione sintetica sta veramente che noi, colla scienza nostra, in un certo senso, non altro facciamo che ripensare i pensieri di Dio, è evidente che ciò si può comprendere quando si valutino i primi principi di ragione come la consapevolezza in noi delle supreme determinazioni dell'essere.

Se si trattasse solo di principî architettonici agli effetti esclusivi del pensiero che pensa, saremmo nella posizione di non poter affermare in nessun modo l'oggettività del nostro conoscere, mettendoci con ciò stesso sulla strada che logicamente dal soggettivismo kantiano ha portato all' idealismo.

Si comprende anche come la funzione del problema di Dio stia la soluzione del problema stesso della vita; problema questo che è veramente il più importante, anche perchè in esso si risolve, dal lato speculativo, ogni ansia di ricerche d'ordine metafisico. Filosofia infatti non può credersi solo come uno sforzo per conoscere, ma sibbene come uno sforzo per vivere, e vivere in modo degno di quanto il pensiero ci dice, e la nostra natura comporta.

E quante questioni il problema morale porta con sè! Dovere, legge morale sono valori assoluti o relativi? Sono alcunchè che è, o alcunchè che diventa?

Qui è opportuno fermarci, perchè il compito di queste prime pagine introduttive altro non voleva e non vuole essere che quello di presentare la Filosofia in rapporto ai problemi suoi.

Ai più significativi di tali problemi si è rapidamente

accennato, arrivandosi alla conclusione ch'essi tutti s'incentrano nel problema di Dio.

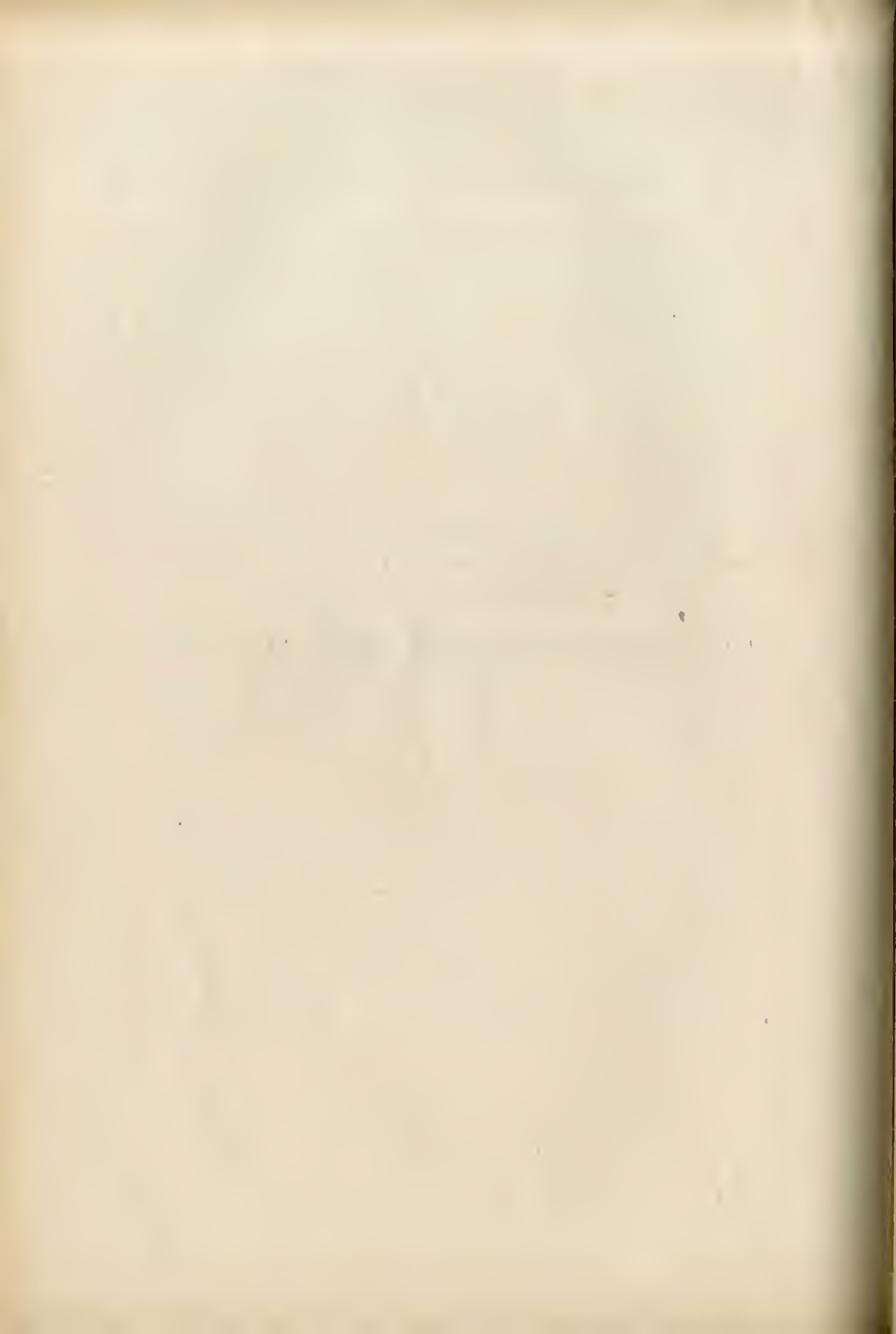
A proposito di tale problema chi scrive ricorda che tra le frasi più tragiche, da lui sentite, sta quella scoccata un giorno dall'anima, piena di misteriosa angoscia, di un suo maestro di Università, illustre cultore di Antropologia. Tale frase suonava così: Ho paura che Dio esista! Era per quell'uomo di scienza, di scienza coltivata nella più greve atmosfera di positivismo, tutto un mondo ch'egli sentiva cadere dentro e d'intorno a sè: il mondo degli idoli, adorati con tanto entusiasmo, a scapito della Verità integrale.

Oggi nell'atmosfera della rinnovata e rinnovantesi Italia non ha più senso quella paura da cui era angosciata quell'anima. E non ha più senso perchè di Dio oggi non si ha più paura.

Ben si può credere che uno dei segni più caratteristici, non dico dei tempi nostri in genere, ma del tempo nostro, del tempo dell'Italia nostra, sia appunto questo: oggi si è finito di trafficare, come i Proci, nell'atrio colle fantesche, dimenticandosi della virtuosa Penelope; oggi cioè si è finito di innalzare degli idoli e di adorare dei feticci a scapito della Verità.

Ogni coscienza abbia la smania della ricerca di Dio, per avere poi la gioia di adorarlo; possa cioè ognuno, che sia veramente pensoso di sè stesso, del proprio valore e del proprio destino, preparare nello spirito suo un posto, il posto più degno, per l'Ospite che sempre vi deve essere atteso, perchè sempre ci attende.

PROF. ADOLFO LEVI

IL VALORE DEI PROBLEMI DELLA FILOSOFIA

IL VALORE
DEI PROBLEMI DELLA FILOSOFIA

Per consuetudine molto antica, si dice un gran male della filosofia, alla quale si rivolgono svariate accuse che però, in sostanza, si riducono a queste. Essa è inutile per la vita in quanto, per definizione, è la scienza posta la quale..... I filosofi sono perdigiorno, che si occupano di problemi astratti, campati in aria, privi di significato, e, appunto perchè si compiacciono in logomachie, non riescono mai a intendersi tra loro, sicchè la storia della filosofia costituisce un vero caos di opinioni contraddittorie. I filosofi (e questa accusa è in pieno contrasto con la precedente) da secoli e secoli si scervellano intorno agli stessi problemi che pretendono di risolvere con teorie che si possono ridurre a pochi gruppi principali; quindi si ha ragione di ritenere che tali problemi siano insolubili, e che sia meglio non occuparsene. Dell' accusa di inutilità pratica non parlerò: critiche simili si sono rivolte ai matematici (gente abituata a dimorare negli spazi a n dimensioni, al numero infinito) e ai naturalisti, capaci di impiegare tutta la vita nello studio delle zampe delle mosche. Chi parla così o apprezza la scienza soltanto perchè può insegnare a costruire areoplani o a fornire specifici contro il mal di testa, ossia perchè può diventare la base delle discipline tecniche,

mostra di non comprendere che l'animale uomo si distingue dagli altri perchè (forse per disgrazia sua) prova bisogni diversi da quelli che guidano la vita materiale. Tratterò invece particolarmente della seconda accusa, cercando di mostrare che i problemi di cui si occupa la filosofia sono sempre essenzialmente gli stessi, perchè derivano dall'intimo dello spirito umano, che, anche senza rendersene conto in modo chiaro, non può non proporseli; e che l'uomo, anche l'uomo comune, in qualche modo li risolve, se non altro in quanto vive, sicchè la ricerca filosofica è uno sforzo che la mente compie per acquistare consapevolezza riflessa di ciò che, oscuramente, si agita nella coscienza di tutti. Nello stesso tempo, cercherò di indicare quali siano gli uffici della filosofia e della scienza e quali i limiti in cui questa deve rinchiudersi per non trasformarsi, senza accorgersene, in filosofia. Infine discuterò la terza accusa.

Uno dei problemi essenziali della filosofia [1] è il problema della realtà. In altri termini, essa cerca di determinare che cosa sia, non nelle sue apparenze, ma nella sua intima essenza, la realtà e tutta la realtà; e, naturalmente, si sforza anche di riconoscere quali siano le attività conoscitive che permettono di raggiungere tale scopo. L'agnosticismo, il quale sostiene che della realtà quale è in sè stessa nulla si può conoscere, lo scetticismo, che si limita a dubitare della possibilità di tale conoscenza, affrontano però, essi pure, lo stesso problema. Ma questo non è una costruzione arbitraria della testa dei filosofi, perchè, in qualche modo, se lo propone il selvaggio, quando impara a distinguere le immagini dei sogni dalle

---

[1] La distinzione di tre problemi fondamentali della filosofia è presa dal WINDELBAND.

esperienze della veglia, il bambino che riconosce, con suo dispiacere, che non tutte le cose bianche sono dolci come lo zucchero, l'uomo del volgo, in mille casi della vita di tutti i giorni.

Questo è il primo problema che viene affrontato, consapevolmente, dagli iniziatori insieme della filosofia e della scienza greca, i cosidetti *fisiologi*, i quali cercano di interpretare il mondo della φύσις, intesa nel senso di divenire, di generazione e dissolvimento delle cose, per mezzo di uno o più principî permanenti che stanno alla base di essa e che ne danno ragione. Implicitamente, almeno, essi contrappongono alla esperienza sensibile comune, una conoscenza più perfetta, che permette di scoprire la realtà, e tutta la realtà, nella sua intima natura. Ancora filosofia e scienza formano un tutto solo, e affrontano lo stesso problema. In seguito, Platone contrappone al mondo offerto dai sensi, che è in mutamento continuo, quello delle Idee che, poste fuori del tempo e dello spazio, sono immobili, immutabili, perfettissime. Le cose sensibili imitano imperfettamente tali modelli in quanto presentano nel loro flusso perenne rapporti matematici che arrecano ad esse misura, ordine, armonia. Solamente il pensiero puro, con le proprie forze, può rivelare il mondo delle Idee, in cui risiede la realtà; e questo mondo, che include i valori assoluti della bellezza, della giustizia...., cioè i valori estetici ed etici, ha al suo vertice il principio supremo del Bene. In altra maniera risolverà lo stesso problema Aristotile, quando vedrà in tutti gli esseri realtà che si svolgono per realizzare pienamente le potenzialità che includono, ossia per attuarsi nel modo più perfetto, in quanto sono attirati da Dio, pensiero che pensa sè stesso, che non li ha creati e che li attira a sè non con la propria azione, ma con l'attrazione che muove

l'amante verso l'oggetto amato. Nell'opera enciclopedica di Aristotile trovano posto tutte le discipline scientifiche che si sono venute costituendo e che si coltivano ormai in modo indipendente: esse hanno per oggetto parti o aspetti della realtà, e perciò rientrano nella filosofia, la quale culmina nello studio dell'essere in quanto essere e dei suoi principî costitutori. Le concezioni aristoteliche, rielaborate e conformate alle nuove esigenze della coscienza cristiana dalla mente poderosa di S. Tommaso, predominano in larga misura nel Medio Evo (in cui persistono i rapporti già indicati tra filosofia e scienza), e, almeno in teoria, anche nelle prime fasi dell'età moderna.

La nuova scienza della natura, intesa essenzialmente come interpretazione matematica dei fenomeni fisici (di essa appunto voglio trattare quando parlo di *scienza)* è nel suo spirito e nella sua costruzione teoretica l'opera di Leonardo e di Galileo, cioè di due figli di quell'Italia che ha dato alla storia della civiltà la nuova poesia, la nuova architettura, la nuova scultura, la nuova pittura. Ora, Leonardo crede che essa parta dai fatti offerti dall'esperienza per risalire alle loro cause, che soltanto il pensiero può riconoscere e comprendere, per ridiscendere al dato empirico con un processo di dimostrazione che serva a spiegarlo. Ma il mondo fisico, che è l'oggetto della ricerca scientifica, è pensato come un sistema chiuso in sè di processi meccanici, governato da una legge necessaria di causalità. Galileo (in cui troppo a lungo si è considerato soltanto il difensore dell'eliocentrismo e il propugnatore della ricerca sperimentale e si è disconosciuto il vero fondatore della nuova scienza della natura, concepita nella sua universalità) vuole che la ricerca scientifica arrechi conoscenze pari per certezza a quelle matematiche e perciò pensa che il perenne divenire dei

fenomeni sia governato da leggi eterne e necessarie, di carattere matematico, che costituiscono determinazioni della causalità infrangibile che collega le cause agli effetti. Il metodo risolutivo riduce analiticamente i fenomeni complessi offerti dall'esperienza a fattori quantitativi fra i quali il ricercatore stabilisce con un'ipotesi un rapporto funzionale quantitativo, cioè una legge, dalla quale poi, valendosi del calcolo matematico, deriva sinteticamente, col metodo compositivo, conseguenze che debbono essere verificate coll'esperimento. Ma Galileo, sebbene respinga la pretesa del sapere tradizionale di scoprire i fini e le essenze astratte delle cose, ritiene necessario pensare la materia, sostrato dei fenomeni, come una realtà inalterabile, incapace di subire aumento o diminuzione e la concepisce come una somma costante di corpuscoli in movimento, privi di determinazioni qualitative e forniti solamente di proprietà geometrico-meccaniche. Leonardo e Galileo, quindi, attribuiscono alla scienza della natura l'ufficio di penetrare nell'intimo della realtà fisica, pensata come spaziale. Il Descartes, in una prima fase della sua attività filosofica, cerca di giustificare gnoseologicamente la nuova scienza matematica della natura, mostrando che le sue concezioni offrono il carattere dell'evidenza, cioè della chiarezza e della distinzione; poi, per provare che essa coglie la intima essenza della realtà fisica, muove dal dubbio universale, coglie nel *cogito ergo sum* una prima certezza assoluta che nulla può intaccare e riconosce che lo stesso dubbio, risultante dalla consapevolezza che il soggetto ha della propria imperfezione, implica l'idea di un Essere perfettissimo che il pensiero imperfetto non può produrre con le proprie forze e che, per la sua necessaria veridicità, garantisce l'oggettività della scienza matematica del mondo fisico, ri-

dotto all' estensione e alle sue modalità. la figura e il movimento. Anche nel Descartes, la fisica è una filosofia della natura; appunto perciò egli vede in essa il tronco dell'albero della filosofia, le cui radici sono costituite dalla metafisica. Nemmeno il Newton si allontana completamente da queste concezioni: infatti, egli (che coll' affermazione famosa *Hypotheses non fingo* condannava insieme le qualità occulte degli aristotelici e le costruzioni arbitrarie dei Cartesiani e mentre formulava la legge universale dell' attrazione, riconosceva che con essa nulla era detto sulla causa dell' attrazione stessa) sosteneva che la scienza (o filosofia) della natura deve inferire dai fenomeni del movimento le leggi matematiche più semplici delle forze naturali e poi, sinteticamente, deve dedurre da esse gli altri fenomeni; ma ammetteva anche l' esistenza oggettiva di una materia spaziale, di forze naturali, di uno spazio, di un tempo, di un movimento assoluti, e così fondeva la sua scienza sopra concezioni propriamente metafisiche.

Una diversa interpretazione degli uffici della filosofia e della scienza, che precorre, sotto certi rispetti, quella kantiana, è difesa dal grande rivale del Newton, il Leibniz, il quale dalla critica del meccanicismo cartesiano (fondato sulle nozioni di spazio, di tempo, di movimento che, come quella del continuo matematico in generale, implicano un' infinita divisibilità e perciò hanno natura puramente ideale) inferisce che l' interpretazione meccanica della natura, cioè la scienza matematica del mondo fisico, non oltrepassa la sfera fenomenica, non coglie cioè la vera realtà, in cui la ricerca filosofica scorge una pluralità di monadi, principî attivi che sono anime o si avvicinano alla natura di queste, perchè includono, sebbene in grado diverso di chiarezza, percezioni ed appetizioni.

La scienza newtoniana, che nel secolo 18° era giudicata la scienza per eccellenza, appariva minacciata dalla critica che lo scetticismo di D. Hume aveva rivolto al principio di causa, ritenuto il fondamento necessario di ogni interpretazione razionale del mondo della natura: perciò E. Kant, che della validità della costruzione del Newton era certo, ritenne di rispondere a quella critica mostrando che il sapere scientifico implica come condizioni imprescindibili certe forme *a priori* (le intuizioni pure del tempo e dello spazio, i concetti puri dell'intelletto o categorie) con cui l'attività del soggetto pensante ordina il materiale empirico offerto dal senso. Così è giustificata una scienza sicura del mondo fenomenico, ma l'attività teoretica non può oltrepassare la sfera di questo, perchè i mezzi di cui dispone sono forme destinate a ricevere un contenuto dalla esperienza. Il mondo delle cose in sè, cioè della vera realtà, rimane necessariamente chiuso alla ragione teoretica; può penetrare in esso soltanto la fede morale. La coscienza morale ci rivela la presenza di un imperativo categorico, incondizionato, della legge del dovere, che la ragione pura, nel suo ufficio pratico di legislatrice della condotta, le impone. Ma il dovere presuppone nel soggetto la libertà della volontà (devi, dunque puoi), e inoltre l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. Infatti, siccome la completa obbedienza alla legge morale non è realizzabile in questa esistenza, occorre che l'anima sopravviva alla morte del corpo per elevarsi progressivamente; e la coscienza etica richiede che la virtù e la felicità, troppo spesso divise in questo mondo, siano congiunte altrove da Dio, supremo giudice. Così, mentre il mondo fenomenico della natura, oggetto della scienza, è governato dalle leggi della necessità causale, quello di una realtà superiore, attinto dalla coscienza

etica, è costituito da libere volontà, sottoposte al comando della legge del dovere. Nell'opera speculativa degli idealisti post-kantiani si determina la divisione della filosofia e della scienza esatta della natura. Di essa non si occupa il Fichte, che intende il mondo degli oggetti come il prodotto della attività creatrice di un Io trascendentale (che costituisce la vera realtà essenziale) che si contrappone così degli ostacoli per superarli, con uno sforzo etico che si attua in un processo all'infinito di auto-liberazione, rivolto alla realizzazione dell'ideale morale. Per lo Schelling, che considera come vera realtà l'Assoluto (inteso come identità di soggetto e di oggetto), che da prima si sviluppa nel mondo oggettivo della natura e poi in quello soggettivo dello spirito, per lo Hegel, che insegna che la realtà nella sua essenza è tutta razionale, perchè è costituita da un pensiero che, all'inizio pura Idea, cioè pura logicità ideale, con un processo dialettico di sviluppo esce da sè e si realizza nel tempo e nello spazio come natura per ritornare a sè stesso come spirito, si deve parlare di filosofia, non di scienza della natura; a dir meglio, nei loro sistemi questa conserva un posto soltanto come ricerca empirica, non come interpretazione matematica dei fenomeni. Appunto gli eccessi e gli arbitrî che l'idealismo tedesco commetteva, soprattutto per opera degli epigoni dei suoi grandi rappresentanti, per dedurre speculativamente dai propri principî il mondo della natura, suscitarono una vivace reazione materialistica che, pretendendo di fondarsi sui risultati della scienza contemporanea, mentre costituiva una vera e propria metafisica, riduceva ogni forma della realtà ad aggruppamenti meccanici di atomi in movimento. Più cauto, il positivismo comtiano assegnava alle scienze (di cui la filosofia doveva costituire la sintesi organizzatrice e ordinatrice),

l'ufficio di ricercare le leggi, cioè i rapporti dei fenomeni, rinunciando alla vana ricerca metafisica delle essenze e delle cause (efficienti). L'insegnamento del Comte non venne ascoltato nè da quei positivisti che si accostarono al materialismo e al meccanicismo, nè dai fenomenisti, che riducendo tutta la realtà ai fenomeni, costruirono una nuova metafisica con la quale, talvolta, identificarono la scienza.

Intanto i nuovi sviluppi delle scienze fisiche e soprattutto le rivoluzioni portate in esse dalla teoria della relatività e dalla teoria dei quanti mostrarono che l'interpretazione dei fenomeni richiedeva la costruzione di rappresentazioni esplicative della intima natura della realtà e, principalmente, dei suoi ultimi elementi (elettroni, protoni, fotoni e onde; radiazioni, cioè forme di energia; onde di probabilità; eventi spazio-temporali). Ora, mentre alcuni giudicano di raggiungere così la più profonda essenza del reale, altri vedono in quelle rappresentazioni semplici ipotesi di lavoro prive di valore oggettivo e altri, andando al di là di questa convinzione, ritengono che la vera realtà sia costituita da esseri coscienti o semi-coscienti: e non mancano filosofi che, sdegnosi di ogni ricerca gnoseologica, pretendono di poter fondare immediatamente la loro metafisica sui risultati, anche se fortemente ipotetici, discutibili e discussi, della nuova fisica. Ora, con tutto il rispetto che si deve alla scienza della natura (in cui gli studiosi di filosofia hanno l'obbligo di riconoscere una grandiosa e nobilissima costruzione del pensiero umano), si deve affermare recisamente che il suo vero ufficio è quello di determinare leggi, cioè rapporti funzionali costanti, possibilmente di carattere quantitativo, tra i fenomeni. Le rappresentazioni che essa è costretta a offrire per spiegare i fe-

nomeni e le loro leggi sono pure ipotesi, e quando vi sono scienziati che con esse ritengono di penetrare nell'intimo della realtà, costruiscono una metafisica dogmatica, tanto più pericolosa quanto meno è consapevole di essere tale. La scienza della natura non si limita a presupporre che il mondo fenomenico che essa studia è accessibile al pensiero, cioè che corrisponde alle esigenze di esso e perciò è governato da leggi (se non altro, da leggi di probabilità) abbastanza semplici per essere determinate; essa presuppone altresì che alla radice dei fenomeni sta una realtà che ritiene fornita di caratteri spazio-temporali. Questi presupposti possono essere tutti giusti; ma appunto perchè accettati senza discussione conservano carattere ipotetico, sicchè ogni sforzo che venga compiuto per attribuire valore oggettivo alle costruzioni che poggiano su di essi è destinato a fallire. Soltanto una ricerca filosofica, gnoseologica e metafisica insieme, può dire se e fino a qual punto quelle costruzioni siano più che semplici ipotesi. Più pericoloso che mai è il tentativo di interpretare, movendo dai presupposti e facendo uso dei procedimenti di una particolare scienza (e sia pure la scienza della natura in generale), tutta la realtà, come, ad esempio, fa la psicologia behavioristica. Però, il fatto stesso che se non la scienza, gli scienziati, sono, anche contro le loro intenzioni, portati ad attribuire valore oggettivo alle proprie ipotesi esplicative, mostra come sia profondamente sentita dallo spirito umano l'esigenza di penetrare nell'intimo della realtà e di tutta la realtà, che presenta alla filosofia uno dei suoi più essenziali problemi: problema che apparirà anche più urgente e imperioso quando verrà collegato con quello (o meglio, col gruppo di questioni) che riguarda i valori.

Abitualmente con questo nome si designano i valori economici, ma essi hanno carattere strumentale, in quanto servono come mezzo per il conseguimento di fini ricercati per sè, ossia le gioie della vita e il benessere in generale, oppure l'esplicazione di quelle attività superiori dello spirito che permettono di godere della bellezza, di conoscere la verità, di attuare il bene, di purificare e di elevare la propria vita religiosa, attività che, in ultimo, mirano a realizzare concretamente i valori estetici, intellettuali, morali, religiosi. Questi valori, riconosciuti sia pure in modo oscuro e implicito anche dal selvaggio e dal bambino, implicano una folla di problemi gravissimi, che non possono lasciare indifferente alcun uomo che rifletta su di essi e che ciascuno risolve, anche senza rendersene conto, per il fatto solo che assume un determinato atteggiamento di fronte alla vita.

Prima di tutto, i valori di cui si è parlato sono, non nelle loro realizzazioni concrete, ma in sè stessi, creazioni libere dello spirito, o, se si vuole, esigenze di esso, ovvero posseggono una propria realtà, anche se implicano, come condizione ineliminabile, un soggetto che li riconosce? O si deve ammettere che essi non *sono*, cioè non esistono empiricamente, nel tempo o nello spazio, ma valgono? La gravità della questione appare soprattutto nel caso dei valori morali (non si parla di quelli religiosi, per le difficoltà gravissime che essi sollevano): un uomo deve rispettare il padre e la madre soltanto perchè nel suo spirito esiste un'esigenza che lo guida a far ciò o anche perchè le persone dei suoi genitori posseggono un proprio pregio intrinseco? Altro problema: i valori si riconoscono con la pura ragione o con una particolare forma di esperienza che supera la sfera intellettuale? È facile vedere che il modo in cui tale questione è ri-

solta, determina conseguenze importantissime nella educazione, specialmente in quella morale. Si dice che soltanto i valori etici hanno carattere obbligatorio, perchè ogni uomo ha il dovere di essere onesto, ma non quello di creare, o anche di gustare, la bellezza, o di cercare il vero. Ma questa tesi (che non può essere presa alla lettera perchè è innegabile che ognuno ha l'obbligo di svolgere, sinchè gli è possibile, tutte le proprie attività spirituali) può escludere che l'artista abbia dei doveri verso la propria arte, che lo scienziato, il filosofo, in generale il ricercatore, sottostia alla norma di inseguire la verità, a costo di sacrifici, di rinuncie, di dolori? E ciò non significa che tutte le attività dello spirito sono dirette da norme obbligatorie e che se soltanto alcune di esse abitualmente si chiamano morali, tutte posseggono carattere etico, nel senso ampio del termine, sicchè la vita spirituale implica sempre eticità? Altri problemi sono questi. È possibile stabilire una gerarchia fra quei valori e fra i doveri che essi impongono? Può l'artista, per obbedire alle esigenze della propria arte, infrangere quelle della vita morale comune e non compiere i propri doveri di figlio, di padre, di cittadino? Si noti che ciascuno risolve in qualche modo tale questione: la risolve, sia pure erroneamente, l'uomo che ricerca sopra ogni cosa le ricchezze e i godimenti della vita, e la stessa cosa può ripetersi per i particolari problemi che presenta la esperienza etica in senso proprio, come ad es. questo: I valori che guidano la condotta sono coordinabili oppure differiscono e contrastano, sicchè esistono atteggiamenti fondamentali della vita morale eterogenei e irriducibili, quelli, ad esempio, della giustizia e della carità, della perfezione individuale e della coordinazione sociale?

Dei problemi etici si è sempre interessato il pensiero filosofico, che invece, sino ad un tempo abbastanza vicino a noi, non ha considerato con la stessa attenzione, anzi non ha chiaramente riconosciuto l'esistenza degli altri problemi di valore che si presentano alla coscienza.

Se il genio di Platone riconobbe, con la teoria delle Idee, valori assoluti ed eterni, che trascendono la sfera dell'esistenza empirica, non trovò per molto tempo continuatori che approfondissero e sviluppassero largamente le sue intuizioni, perchè i filosofi abitualmente collegarono il problema dei valori con quello della realtà, ma non si occuparono particolarmente del primo e delle sue diverse forme. Ciò si comprende quando si considera che tale connessione costituisce il problema supremo, quello in cui tutti gli altri si concentrano. La soluzione che si da del problema del reale, cioè la concezione della realtà che si accetta, può includere una interpretazione dei valori che permetta di conseguire una intuizione universale del mondo? Si tratta di sapere non soltanto se ai valori dello spirito corrisponda negli oggetti valutati qualche cosa di oggettivo, ma se la realtà, considerata nel suo insieme, abbia valore. In altri termini, essa è costituita in modo tale da soddisfare alle esigenze supreme dello spirito, oppure i valori che questo riconosce hanno significato solamente per l'uomo e per il suo mondo? Dalla soluzione di questo problema deriva l'affermazione o la negazione del significato e dello scopo della vita dell'uomo e, in generale, di tutti gli esseri viventi. Abitualmente i pensatori, e soprattutto quelli che hanno propugnato una concezione teleologica della realtà, hanno ritenuto che a una intuizione universale del mondo si potesse giungere. Così Platone insegnava che la vera realtà è costituita da un mondo di Idee che sono modelli di perfezione e che

culminano nel principio del Bene, che ha per caratteri essenziali la bellezza, l'ordine, la misura (cioè valori estetici). Le cose del mondo empirico sono reali solo in quanto riflettono in qualche misura la perfezione di quella sfera superiore. L'uomo, poi, consegue il suo vero fine quando col puro pensiero contempla le realtà ideali, esercitando un'attività che ha insieme i caratteri della più pura conoscenza e della più pura eticità; ma per giungere a tale scopo deve far sì che la ragione acquisti il predominio sulle attività inferiori dell'anima, arrecando in essa ordine e armonia, sicchè le virtù morali abituali costituiscono la condizione necessaria per la realizzazione di una moralità superiore, che è insieme la vera e perfetta scienza. Per Aristotile tutte le cose sono rivolte a un fine, che è la realizzazione delle loro potenzialità, che è poi determinata dall'attrazione che Dio, senza muoverle, esercita su di esse. L'uomo, in quanto essere intelligente, si realizza pienamente esercitando le proprie attività razionali, ma se nell'esplicazione pratica di esse, cioè nella moralità vera e propria, egli consegue il suo fine strettamente umano, nella pura contemplazione, in certo modo, supera sè stesso e partecipa alla perfezione della vita divina. Così i valori intellettuali sono posti al disopra di quelli strettamente etici. Tutte le dottrine filosofiche che hanno ammesso l'esistenza di una Divinità creatrice e ordinatrice delle cose hanno sostenuto che in essa, che realizza tutte le perfezioni, trovano il loro fondamento i valori che si manifestano nell'universo creato, che tende ai fini che la Mente suprema gli ha stabilito e che perciò ha un significato. Lo stesso Kant, che contrapponeva il mondo fenomenico della natura, governato dalla necessità, a quello intelligibile della libera volontà morale, ammetteva però la possibilità di consi-

derare il primo come un mezzo destinato a realizzare la moralità.

Ma non sono mancate le negazioni che, però, più spesso che nelle dottrine filosofiche, si incontrano nei canti dei poeti. Davanti all' immensità degli spazi, al numero sconfinato dei mondi, al perenne fluire del tempo, la vita umana, limitata a quell' infinitesimo grano di sabbia che è il nostro pianeta e destinata a finire dopo un corso limitatissimo di millenni, appare cosa misera e insignificante: come si può allora pretendere che i valori che il nostro spirito riconosce sorpassino la cerchia effimera dell' esistenza umana? Quando essa sarà finita, nulla rimarrà degli sforzi fatti per realizzare la bellezza e il bene, per conseguire la verità, pure proiezioni che la coscienza nostra getta sulle cose, che in se stesse le ignorano. E alla stessa conclusione porta la visione dei dolori, delle sofferenze, oltrechè degli uomini, di tutti gli esseri viventi, delle colpe, dei delitti, insomma la considerazione di quel tremendo problema del male che avvelenò l' anima di Euripide e che tormentò il pensiero di S. Agostino che pure era irradiato da una grande certezza e da una immensa speranza. Come si può pretendere che l' esistenza abbia un senso e uno scopo se, ovunque appare, la vita presenta lo spettacolo del dolore e del male ed è destinata a sparire come fumo, senza lasciare traccia di sè, delle proprie aspirazioni, dei propri sforzi, delle proprie lotte?

Non spetta a me dire come si risolve filosoficamente questo che è senza dubbio il problema dei problemi; credo però di rilevare che le vie di mezzo non sono ammissibili. Se si nega che alle esigenze valutative della nostra coscienza corrisponda in qualche modo la realtà, se si ammette che essa è indifferente di fronte ai nostri criteri

di bellezza, di bontà, di perfezione, non si ha nemmeno il diritto di affermare che la conoscenza, sia filosofica che scientifica, penetri in qualche modo nell'intimo di essa; in altri termini, il presupposto della scienza, l'intelligibilità della natura, deve essere abbandonato e l'interpretazione dei fenomeni si riduce a un lavoro puramente soggettivo del pensiero. E non è nemmeno più lecito sostenere, con lo Spinoza, che bene e male sono nostre qualificazioni soggettive cui nulla corrisponde nella realtà, e ammettere poi che essa costituisce un sistema razionale che può essere afferrato dal puro pensiero. Ma ciò non basta: allora tutta la realtà appare irrazionale, nel suo intimo, e la vita si riduce a una vuota farsa, senza senso e senza scopo, in cui gli esseri viventi e, più di tutti, l'uomo, lottano, soffrono e muoiono senza ragione e senza perchè. L'unico atteggiamento possibile che rimane è quello di un pessimismo desolato e insanabile, che non esclude certo la esigenza di seguire l'ordine assoluto di fare sempre, in ogni caso, il proprio dovere, avvenga che può, senza timore e senza speranza (così il soldato deve lottare anche per una causa che sa perduta e persino cattiva), ma che riempie l'anima di uno sconforto che nulla può sanare. Bisogna prendere posizione davanti al problema supremo, ed effettivamente ciascuno, anche se non se lo presenta con chiarezza davanti al pensiero, lo risolve nel modo in cui si atteggia davanti alla vita. Del resto, anche persone che non fanno professione di filosofia intuiscono il senso profondo di questo problema quando si domandano perchè si vive e perchè si muore.

Si dirà che i filosofi si sono sempre occupati degli stessi problemi, e che ne hanno presentato sempre certi tipi determinati di soluzioni, mostrando così che essi sono teore-

ticamente insolubili e che è vana cosa lo sforzo di chi li affronta? Nemmeno questa accusa è fondata. Il fatto che una questione non è stata risolta non prova, per sè, che sia insolubile: basterà ricordare che il problema del continuo ha affaticato i matematici sino al Dedekind e che, malgrado i successi riportati dalle teorie del Cantor, ancora si discute fra essi sull'infinito attuale; nella sfera della biologia permangono gli antichi contrasti tra l'interpretazione meccanicistica e quella vitalistica; ma nessuno ha il diritto di affermare che tali questioni debbono essere abbandonate. Anche se si ritiene che certi argomenti non permettono la conquista di soluzioni assolutamente sicure, si deve riconoscere che si è avuto un progresso nella storia dei problemi, in quanto se ne sono riconosciute progressivamente le complessità, le difficoltà, le implicazioni. Soluzioni accettate un tempo e poi criticate, non possono essere riprese senza profonde rielaborazioni: ad esempio, il materialismo contemporaneo è ben più cauto e complesso di quello stoico o anche di quello del 1700; e così nessun fautore del dualismo dell'anima e del corpo accetterebbe, senza modificazioni e approfondimenti, la rigida contrapposizione cartesiana di spirito e corpo, pensiero ed estensione, e nessun sostenitore delle teorie del razionalismo idealistico, anche ammettendo, con lo Hegel, che il reale è tutto razionale, riterrebbe di poter ricostruire speculativamente col puro pensiero ogni aspetto dell'esperienza. Non solo. Anche se si nega che certezze assolute siano conseguibili, si deve riconoscere che, almeno da un punto di vista relativo, la storia del pensiero presenta vere conquiste: basterà ricordare (qui, esprimo le mie convinzioni) la scoperta platonica di valori assoluti, l'importanza data dal Descartes al *cogito*, inteso come la prima e più indiscutibile certezza, il significato attribuito dal Kant alla legge del dovere.

Del resto, anche per sospettare che certezze definitive non sono conseguibili, anzi, per negare la possibilità della filosofia, occorre (il detto è antico). occuparsi di filosofia, anzi, del problema della conoscenza. Lo stesso scetticismo, se non vuole, negando sè stesso, trasformarsi in un dogmatismo negativo che afferma l'impossibilità della conoscenza, deve limitarsi a dubitare del valore di essa e involgere sè stesso nel proprio dubbio. Ma in tal caso non è esclusa la possibilità che in futuro si aprano nuove vie, sicchè la ricerca rimane sempre un dovere assoluto, per quanto faticosa e tormentosa possa riuscire. Per bocca del suo Socrate, Platone insegnava che, senza preoccupazioni personali, occorre seguire il *logos*, il pensiero, dovunque conduca e che soltanto grazie alla ricerca, la vita appare degna di essere vissuta.

Non si parli, come troppo spesso oggi si fa da più parti, di un arido razionalismo, di un vuoto intellettualismo. Filosofia, lo dice la parola, deve essere non tecnicismo professionale, ma amore del sapere; come affermava Platone, essa è ispirata e diretta dal demone *Eros*, l'amore che è divina mania. E, caso paradossale, l'amore che è passione, è insieme dovere, nel senso pieno e profondo della parola: dovere di inseguire instancabilmente una verità, che, anche più che di conoscenza, è verità di vita.

PROF. CARLO GIACON
DELLA FACOLTÀ FILOSOFICA ALOISIANUM

RELAZIONI TRA SCIENZE E FILOSOFIA

RELAZIONI TRA SCIENZE E FILOSOFIA

I due illustri oratori che mi hanno preceduto, hanno chiaramente esposto quali siano e quale valore abbiano i problemi principali trattati dalla filosofia in ogni tempo: il problema gnoseologico o della conoscenza, il problema metafisico o della realtà e il problema morale o dei valori. Essi hanno preparato e disposto il terreno per entrare in merito alla trattazione dell'argomento principale di un corso di conferenze di carattere filosofico per cultori di scienze sperimentali, cioè le relazioni che possono intercorrere tra scienze e filosofia. Le conferenze precedenti hanno fatto comprendere come la universalità e la vitalità sono certamente le caratteristiche dei problemi filosofici, e da esse noi vogliamo ricavare le utilità che la filosofia può avere per lo scienziato, sia come scienziato, sia come uomo. Il carattere infatti universale delle discipline filosofiche offre allo scienziato la visione gegerale del sapere, e quindi lo rende immune dagli effetti unilaterali della specializzazione; e il carattere vitale dei problemi che la filosofia è destinata a risolvere, gli offre l'interesse altissimo di darsi una risposta sui valori supremi dell'esistenza.

Limiteremo oggi le nostre indagini al primo vantaggio che lo scienziato può ricavare da un contatto con la filosofia. Bisognerà innanzi tutto porre e cercare di risolvere lo stesso problema della possibilità di contatti

tra scienze e filosofia, e, in una soluzione affermativa, esaminare la funzione universalizzatrice che la filosofia può esercitare a vantaggio della stessa ricerca scientifica. Si tratterà pertanto di indicare il modo secondo il quale si possa aspirare a una unità del sapere e a una vera cultura dello spirito, senza mutilare la complessità del reale, che si manifesta evidente allo sguardo largo e generale che ha la filosofia, quando si libra nella sfera delle proprie conoscenze. Dopo di che, sarà più facile, in una prossima conferenza, toccare il punto più delicato dei rapporti tra scienze e filosofia, cioè il valore filosofico o scientifico dell'esperienza comune e le basi filosofiche dell' induzione scientifica, in ordine alla determinazione del valore reale o semplicemente euristico delle teorie o delle ipotesi scientifiche; per terminare poi, nell'ultima conferenza, all'esposizione delle linee fondamentali di una sintesi filosofica, proposta allo scienziato come a uomo, per suggerirgli quella che potrebbe essere una soluzione dei problemi essenziali della vita.

Consideriamo a brevi tratti e in forma sommaria, dapprima il problema dei rapporti tra scienze e filosofia, e poi diamo un solo sguardo a una utilità particolare che da questi rapporti deriva alle scienze, cioè una unità del sapere che salvaguardi la complessità del reale.

La questione pregiudiziale della possibilità e dei limiti della collaborazione tra scienze e filosofia, è chiarita da uno sguardo a un movimento recentissimo e attivissimo, promosso da un gruppo di scienziati, che fanno capo al così detto Circolo di Vienna, e conosciuto sotto il nome di neopositivismo; esso riflette gli atteggiamenti di scetticismo e di svalutazione che molti scienziati assumono verso la filosofia. Al Congresso internazionale di

Filosofia raccoltosi a Parigi nell'agosto scorso, Hans Reichenbach, uno dei principali promotori del movimento e l'espositore più chiaro e limpido del sistema, affermava risolutamente, tra non pochi segni di dissenso da parte dell'uditorio — si era infatti a un Congresso di filosofia — che ogni conoscenza che abbia per oggetto qualche cosa che non sia verificabile, controllabile, misurabile, non è vera conoscenza, non è conoscenza certa, non è vera scienza; è soltanto fede, cieca ed irrazionale. Non solo la metafisica, egli diceva, ma anche la matematica sono conoscenze o incerte o vuote di significato. La speculazione dell'intelletto deve limitarsi, secondo il Reichenbach, a dare significato alle proposizioni delle scienze sperimentali, dev'essere soltanto una critica del linguaggio scientifico, una sintassi logica delle scienze (1).

Questo rinnovato positivismo è stato promosso da scienziati che non sono venuti a contatto altro che con gli eccessi di una filosofia idealistica, vera metafisica dell'a priori, difesa dagli epigoni prossimi e remoti del filosofo di Königsberg, filosofia idealistica che si straniò sempre più dal reale. Esso tenterebbe di spezzare le proprie lancie contro ogni forma di filosofia, confondendo le deviazioni della filosofia con la filosofia stessa, col danno irreparabile di togliere il valore ai suoi problemi. Accanto invece alla speculazione del concreto, vi può benissimo stare la speculazione dell'astratto, quando si comprenda che l'astratto non è una creazione a priori, un'invenzione, una superstruttura dell'intelletto, ma, come esprime la parola, qualche cosa che nel concreto è avvolto e immerso, e che è liberato mediante la conside-

(1) H. Reichenbach, *La philosophie scientifique* (IX Congr. Inter. Filos., Parigi, 1937).

razione dell'intelletto; quando si comprenda che l'astratto, oggetto della speculazione filosofica, è, ancora secondo la forza della parola, il vero *concretum* o cresciuto insieme, come dire, condensato, imbevuto nelle cose reali e individuali, che formano l'oggetto della conoscenza sensibile e delle scienze sperimentali.

Già la matematica è una conoscenza dell'astratto, ma non è per questo meno certa, anzi è, per ciò stesso, scienza certa ed esatta. Sebbene sia vero che direttamente la matematica non tratta oggetti reali e sensibili, pure le sue astrazioni, che hanno il fondamento e il punto di partenza nella realtà, indirettamente dominano e fanno conoscere il reale. È un astratto il numero due, un astratto il numero quattro, e astratta è la relazione da cui questi numeri sono legati; forse che perciò non sono due e quattro gli oggetti reali che abbiamo dinanzi, e non è certa la relazione di addizione o di prodotto che vige tra loro? La matematica è scienza astratta, e perciò superiore e dominante, e perciò più certa ed evidente. Questo è il frutto dell'astrazione e il suo enorme valore conoscitivo.

Non è dunque vero che astratto significhi incerto e inverificabile; anche se non saranno verificabili le astrazioni più complesse della matematica, non per questo non sono verificabili gran parte delle sue deduzioni; sicchè non è la verificabilità che in matematica è criterio di certezza, ma la rigorosa deduzione. E dalla caratteristica della deduzione deriva la esattezza della matematica come di tutte le scienze astratte, perchè, essendo principalmente deduttive, non aggiungono nulla di estraneo e di diverso alle prime cognizioni, ma semplicemente rendono esplicito nelle conseguenze ciò che era implicito nei principi. La verificabilità sarà criterio di certezza per una

teoria fisica e per ogni scienza di osservazione: non è il criterio generale di ogni certezza. E se vi sono difetti nella deduzione, ve ne sono ancora di più nella osservazione.

In questo senso, analogamente e proporzionatamente, come la matematica, è astratta la filosofia. L'astrazione sarà ancora più acuta, sarà una estrazione ancora più profonda di elementi imbevuti nella realtà sensibile; ma è certo che « qualche cosa di esistente », essere un'entità, è un elemento che fa parte di un oggetto che attualmente percepisco coi sensi, anzi è l'elemento più certo che l'oggetto porta seco. Se poi l'intelletto lavorerà intorno al concetto di « qualche cosa di esistente » o di entità, e, per es., dirà che il concetto di non esistente o di nulla gli è contradditorio, non si potrà ragionevolmente affermare che il principio di contraddizione, che è la relazione tra due concetti che si escludono a vicenda, sia una struttura a priori dell'intelletto, un'astrazione che non è verificabile, e quindi priva di valore conoscitivo, quando non v'è cosa al mondo di più verificabile che il principio di contraddizione. La medesima cosa si dovrà dire dei concetti di sostanza e di causa e dei principi di ragione sufficiente e di causalità che da essi analiticamente si deducono. La medesima cosa si dovrà dire di tutte le altre nozioni e delle relazioni che le legano e con cui si costruisce, per esempio, una teoria dei valori fondata sulla bellezza e sulla bontà delle cose. Tutte queste scienze astratte hanno il loro punto di partenza nella terra ferma dell'esperienza.

I sensi sono fonte di cognizione, ma molto più è fonte di cognizione l'intelletto, e tanto più certa quanto più nobile. L'intelletto non ha soltanto la funzione di legare e unificare i concetti che corrispondono alle sen-

sazioni, non è semplicemente un inutile ricalco delle sensazioni; l'intelletto, esso pure a suo modo, vede, scioglie dai legami dei caratteri sensibili i caratteri intelligibili delle cose, e li porta al fuoco della propria visibilità; li distingue, li definisce, li unisce, li separa, secondo le loro intrinseche esigenze. Astrarre significa conoscere gli elementi intelligibili della esperienza sensibile.

Del resto anche le scienze più sperimentali sono assai astratte e vi è in esse tanto lavoro di intelletto. « Noi non conosciamo mai pure sensazioni, affermava a Parigi il Prof. Enriquez, nè puri giochi di associazioni meccaniche di esse; come non v'è nessun ragionamento che, in ultima analisi, non dipenda dai dati delle sensazioni » [1]. Se ci dovessimo fermare ai soli dati sensibili, non potremmo dire altro che: rosso, sonoro, duro, dolce, profumato, e nulla più, o, al massimo, qualche carattere comune: esteso, movimento. Quando la chimica dice: idrogeno, dice un concetto astratto, ma certamente intelligibile e comprensibile, la cui realtà corrispondente è imbevuta nel complesso dei caratteri percepiti dai sensi. Come di un oggetto gli occhi diranno: rosso, e il naso: profumato, l'intelletto dirà: rosa, e anche: « qualche cosa di esistente », un'entità, una sostanza, una causa delle sensazioni di rosso e profumato. L'intelletto non è schiavo dei sensi, ma loro re.

Spesso, è vero, il nostro intelletto non darà una cognizione esauriente, perfetta e totale; esso è costretto a lavorare su concetti astratti e non su intuizioni immediate e profonde. Comprendiamo che vi possano essere intelletti più perfetti e più conoscitivi del nostro. Non

---

[1] F. Enriquez, *Il problema della ragione* (IX Congr. Intern. Filosofia, Parigi, 1937).

per questo è tutta avvolta di incertezze e tutta ancorata alle nubi la cognizione astratta propria della filosofia. Non è dunque la conoscenza astratta illusione od inganno; è conoscenza vera, e può essere conoscenza certa, e per ciò stesso costituire vera scienza. L'orrore per l'astratto e per la speculazione astratta è semplice mistificazione. In verità, l'immaterialità di un'idea astratta è più dura della materialità delle cose concrete, anche se impalpabile ed inimmaginabile; il contenuto dell'idee astratte è il fondo stesso e il cuore delle cose concrete, raggiunto dall'intelletto, che è proprio la facoltà, come dice ancora la parola, dell'*intus legere,* per leggere nell'intimo e nel profondo delle cose [1].

Fonti dunque di conoscenza sono la matematica e la filosofia, come lo sono le scienze sperimentali. Se è legittima la posizione di partenza del Circolo di Vienna, che per un fisico, come fisico, una questione filosofica non ha significato, non per questo è legittima la illazione, su cui fu facile scivolare, che la questione filosofica non abbia un significato in sè, e non sia vera conoscenza: non averlo per il fisico, non è non averlo affatto. Le uniche scienze non sono le scienze sperimentali. Sono scienze e vere conoscenze, al di sopra delle scienze sperimentali e al di sopra delle scienze astratte, anche le scienze morali, l'etica, la scienza del diritto, l'economia, la sociologia, tutte elaborazioni dell'intelletto attorno a dati della complessa esperienza umana, e, anche più su, sono scienze le conoscenze che studiano le più elevate attività dello spirito, l'arte e la religione, la scienza

---

[1] J. Maritain, *Les dègrès du savoir* (Paris, Desclée-De Brouwer, 1934).

dell' arte detta estetica, la scienza della religione, detta teologia, elaborazione dell' intelletto intorno ai dati della rivelazione divina, ed è scienza anche la scienza dell' amore unitivo con Dio, detta mistica [1]. Il Bergson, il più autorevole filosofo francese contemporaneo, ebreo o almeno non battezzato, e quindi non sospetto di troppa sensibilità verso il cristianesimo, nel suo più recente e tanto noto volume: *Les deux sources de la morale et de la religion*, riconosce il massimo valore conoscitivo alle esperienze soprannaturali dei più celebri mistici cristiani, come quelli che hanno avuto una conoscenza intuitiva e quasi sperimentale della più sublime e perfetta realtà, Dio [2].

Nel loro proprio campo dunque, sul loro proprio piano, tutte le scienze hanno il loro proprio valore e il loro proprio significato, i propri diritti e i propri vantaggi, poichè ciascuna ha il proprio oggetto determinato, e, secondo il proprio oggetto, ha ciascuna metodi diversi di pervenire alla cognizione dell' oggetto medesimo e delle sue varie manifestazioni e proprietà. Come col telescopio non si osservano le cellule nè col microscopio le stelle, così non si giudica dell'oggetto e dei metodi di una scienza cogli oggetti e coi metodi di un' altra scienza. Il mutuo rispetto delle une per le altre è la giusta e severa disciplina dello scienziato, del filosofo, del teologo. Possono, dunque, anzi debbono le singole conoscenze, senza soppiantarsi a vicenda, procedere parallelamente, coi propri oggetti e coi propri metodi.

Ciò non toglie però che sia sempre utile che una scienza non ignori totalmente l'altra, come poi vedremo;

---

[1] J. Maritain, *Science et Philosophie*, in *Acta II Congr. Thomist. Internat.* (Romae, 1936).

[2] H. Bergson, *Les deux sources...*, p. 243 sgg.

anzi talvolta il mutuo rispetto obbliga alla mutua collaborazione. Può darsi infatti che, sotto punti di vista diversi, le medesime cose siano oggetto di conoscenza di varie scienze. Allora il punto di vista diverso caratterizza, esso, la conoscenza, e distingue e specifica le diverse scienze che su di esso appuntano i loro sguardi. In questi casi appunto, per una conoscenza più completa dell' oggetto, sorge il problema della autonomia ma anche della collaborazione delle varie scienze che s'aggirano sul medesimo oggetto. Ed ecco più da vicino il problema dei rapporti tra scienze sperimentali e filosofia della natura, aventi per comune oggetto il mondo sensibile che ci sta dinanzi.

Ho detto determinatamente: scienze sperimentali e filosofia della natura, poichè giova, innanzi tutto, osservare che non è tutta la filosofia che può e deve venire a contatto con le scienze sperimentali; anzi per una parte rilevantissima non hanno alcun contatto e procedono perfettamente indipendenti, rispettandosi a vicenda e alla lontana. In varie parti infatti si distingue la filosofia, secondo i vari problemi che tratta: problema della conoscenza, problema dell'anima e di Dio, problema dei valori. Non è in questi settori che s' incontrano le scienze sperimentali con la filosofia, e perciò stesso possono quei problemi porsi, svilupparsi e risolversi senza una necessaria collaborazione. Ma vi è anche per la filosofia un problema del mondo sensibile e materiale. Fu anzi, nella storia della filosofia, il primo ad agitarsi; fu all' inizio dell' età moderna il problema che decise le direzioni più disparate della filosofia; è tutt' oggi un problema che assilla la povera filosofia: il problema filosofico della natura corporea.

Non è da credere che, mentre per gli antichi, la filosofia della natura assorbiva anche le scienze propriamente dette, oggi le scienze abbiano assorbita e soppressa la filosofia della natura. È immortale merito del Galilei, aver ben distinto i due campi propri, e sarebbe stato bene che alla distinzione si fossero mantenuti fedeli filosofi e scienziati, primo il Galilei, sì da evitare tanti equivoci e tante lotte. Scienze e filosofia devono poter vivere entrambi come buone sorelle, se si pensi che è diverso soltanto il punto di vista sotto il quale considerano lo stesso soggetto.

Può infatti il movimento essere oggetto delle scienze, e può la meccanica stabilirne le leggi in relazione alle forze che lo producono; può la filosofia considerare il movimento nella sua pura realtà e nella sua possibilità, per definirlo e per assegnarne le condizioni, vederne la insufficienza a spiegarsi da sè stesso, affermare quindi la necessità della causa. Può il fenomeno della combinazione chimica essere oggetto della scienza sperimentale, che ne stabilirà le leggi; può essere oggetto della filosofia, che ne studierà le condizioni di possibilità e di avveramento. Può il colore rosso essere oggetto delle scienze, che ne considereranno la lunghezza d'onda e il meccanismo di emissione; può essere oggetto della filosofia, che lo considererà come qualità sensibile e ne studierà il modo di esistenza. Potrà la scienza descrivere ed assegnare le leggi dello sviluppo vitale; potrà la filosofia tentare una definizione della vita e dei caratteri propri di essa.

Diverso è il punto di vista; per le scienze il punto di vista è il sensibile, l'osservabile, il misurabile, la superficie, per così dire, della realtà: per la filosofia è l'intelligibile, l'astratto, l'universale, l'interno e l'es-

senza della realtà [1]. « La scienza; come egregiamente scrisse il Prof. Levi, ha l'ufficio di interpretare razienalmente i diversi aspetti dell'esperienza; la filosofia di interpretare la natura della realtà » [2]. Questi punti di vista ben distinti, paralleli, permettono l'esistenza e la rispettiva autonomia delle scienze sperimentali e della filosofia della natura. Nella stessa formulazione di teorie e ipotesi, gli elementi che entreranno in gioco avranno egualmente la stessa distinzione di caratteri: in tutte le ipotesi che si formano per spiegare la costituzione della materia, anche se gli ultimi componenti non saranno mai sentiti, osservati, misurati di fatto, apparterranno però sempre ad elementi sensibili, osservabili, misurabili di diritto, anche se domani non si potrà più parlare di elettreni, di protoni, di neutroni e di fotoni. Di tutt'altro ordine saranno gli elementi dei problemi e delle teorie della filosofia, dove ciò che interessa saranno invece le entità che rispondono ai nomi di sostanza e di accidente, di cui le scienze non si occupano, e che costituiranno gli elementi della monadologia leibniziana o dell'ilemorfismo aristotelico.

Non devono quindi le scienze attendere le speculazioni della filosofia e basarsi su di esse, nè deve la filosofia attendere i dati elaborati dalle scienze e basarsi su di essi. Non vi è, in questo sense, una dipendenza essenziale, in medo cioè che, per es., la filosofia, e anche la filosofia più strettamente della natura, non possa far nulla senza dipendere dalle scienze. Il problema della possibilità del movimento e della mutazione, il problema

---

(1) J. MARITAIN, *La philosophie de la Nature* (Paris, Téqui, 1935) p. 99 sgg.

(2) A. LEVI, *I rapporti tra la filosofia e la scienza nel pensiero contemporaneo* (IX Congr. Intern. Filosofia, Parigi 1937).

che angosciò tanto gli antichi, non dipende da osservazioni scientifiche, ma dall' osservazione comune riferitaci dai sensi. Il problema dell' unità richiesta dal fenomeno vitale, non deve attendere la soluzione di tutti i problemi della biologia, come, a più forte ragione, il fatto che l' uomo sa e sa di sapere, il fatto che l' uomo vuole incoercibilmente la felicità, e altri fatti simili, dànno origine a problemi la cui soluzione è indipendente dagli sviluppi delle scienze sperimentali. È nell' esperienza ordinaria che la filosofia, e anche la filosofia della natura, trova i mezzi della sua attività principale [1].

Non deve quindi la filosofia temere di dover cambiare le eventuali soluzioni dei suoi problemi a causa dell'indefinito progresso delle scienze, poichè le osservazioni comuni sono state e saranno sempre le stesse; nè deve la scienza, d'altra parte, se ha preteso di fare, come deve fare, della scienza e non della filosofia, dichiarare, disperata, i propri fallimenti; poichè ciò che scientificamente si era osservato e misurato ieri, non è oggi men misurato e osservato, anche se si osserva e si misura qualche cosa di molto più complesso. Avranno fatto fallimento ipotesi e teorie, non le principali attività delle scienze. E, in conseguenza di tutto ciò, potrà e dovrà essere per la scienza un mistero la realtà profonda delle cose, ma non deve la scienza chiamare irrazionali gli elementi di spiegazione della realtà, propri della filosofia.

Con ciò resta in pari tempo affermato che, in parti secondarie e su attività di second' ordine, possono e debbono dipendere tra loro, aiutarsi e collaborare insieme,

---

[1] C. Boyer, *Dell' autonomia della filosofia rispetto alle scienze.* in *Atti VIII Congr. Nazion. Filosofia* (Roma 1933).

scienze sperimentali e filosofia della natura. Scienze e filosofia sono conoscenze distinte ma non separate; fra esse vi deve essere distinzione, ma anche complementarità (¹). Vi sono cioè dei punti di contatto nei quali molto, anzi, si possono aiutare e illustrare a vicenda.

La filosofia della natura riceverà dalle scienze un afflusso di vivificazione continua per gli elementi, sempre più nuovi, delle loro scoperte e delle loro ipotesi e teorie. Esse offrono così oggetti e materiali alle speculazioni filosofiche, provocano specificazioni di principi generali, in modo da far sempre più progredire una filosofia delle scienze, che sarà la parte più interessante della filosofia della natura (²).

E alla loro volta le scienze saranno aiutate da uno sguardo e da un contatto con la filosofia. Vi è infatti, tra le varie conoscenze, un mutuo aiuto e una vera dipendenza quando una si serve dei principi dell'altra: così l'ottica rispetto alla geometria, l'acustica rispetto all'aritmetica, l'astronomia e tutta la fisica rispetto a tutta la matematica: sono ottimi esempi di collaborazione tra scienze fisiche e scienze matematiche, cioè tra scienze sperimentali e scienze astratte. In questi casi, non spetta all'ottica fare della geometria, nè all'acustica fare dell'aritmetica. Ma sarà la geometria e l'aritmetica che guidano l'ottica e l'acustica. Così deve avvenire circa i principi superiori e più generali della filosofia, a contatto con le scienze sperimentali; non tocca al fisico giudicare del

---

(¹) J. Maritain, *Science et Philosophie*, in *Acta II Congr. Thomist. Internat.* (Romae, 1936).

(²) P. Hoenen, *De constitutione corporum*, in *Acta II Congr. Thomistici Internat.* (Romae, 1936).

principio di causalità, ma al filosofo; e in caso di apparenti conflitti, potrà il filosofo indicare al fisico la soluzione delle sue difficoltà; e il fisico, non sconfinando dal suo campo, non negherà un principio filosofico in nome della fisica, come in nome dell'acustica non si nega l'aritmetica. I principi della fisica sono in realtà determinazioni particolari, benchè non dovuti a deduzione, dei principi generali della filosofia, poichè fisica e filosofia partono dalla stessa realtà e lavorano sulla stessa realtà. Le determinazioni particolari non sono che specificazioni dei principi generali, e perciò non possono loro mai contraddire. In questo senso la cognizione dei principi filosofici orienta e dirige indirettamente lo scienziato anche nelle sue ricerche scientifiche, in modo da non pervenire a conclusioni che sarebbero contrarie a principi superiori, e che sarebbero false, non potendo una verità essere contraria a un' altra verità.

Queste semplici nozioni risolvono alcuni problemi che oggi tanto assorbono le preoccupazioni, per esempio, dei fisici circa l' indeterminismo. Conclusioni precipitate faranno dire che oggi non si ammette più in fisica ciò che si ammetteva ieri, mentre non v'è nulla di più falso. Altra cosa è che il modo, con cui noi possiamo descrivere certi nuovi fenomeni che osserviamo, sia diverso da quello, con cui si descrivono e si descrivevano certi altri fenomeni osservati e noti; altra cosa è che il comportamento della realtà oggettiva sia di carattere indeterminato. Non poter prevedere, ed assegnare con determinazione assoluta, contemporaneamente, posizione e velocità di un corpuscolo, non fa seguire che il corpuscolo sia indeterminato nel suo modo di comportarsi. Quando entrano in gioco troppe cause noi siamo costretti a ricorrere al calcolo delle probabilità; ma non è il caso e l' indederminismo che giuo-

cano a piacere. Quando, per le necessità del nostro modo di conoscere, siamo costretti a deformare lo stesso fenomeno, il fenomeno non sarà allora forse mai conosciuto da noi in modo determinato, ma solo in termini statistici; però non segue che l'indeterminazione appartenga alla realtà. Altra cosa è ciò che dipende dal nostro modo di osservazione, altra cosa è il comportamento della realtà. È facile però slittare da un piano all'altro. E la filosofia, che si preoccupa più della realtà, continuerà a parlare di causalità determinata nel mondo fisico, regno della necessità della materia, e di causalità indeterminata nel mondo morale, regno della libertà dello spirito.

Uguale distinzione tra descrizione di fenomeni e comportamento di fenomeni può sciogliere le difficoltà che potrebbe recare la teoria della relatività dell'Einstein. Quando si distingueranno bene gli aspetti matematici, fisici e filosofici della teoria o delle conseguenze che da essa furono ricavate, si vedrà come possa essere utile, per una sintesi matematica, considerare lo spazio e il tempo, non più come assoluti, ma come propri e relativi a ogni punto in movimento; ma si vedrà pure che, pur restando fedeli ai dati sperimentali, in altro modo si può spiegare la sconcertante esperienza di Michelson; si vedrà pure che la simultaneità perfetta, a noi necessariamente ignota, può, in linea di diritto, essere nota a un osservatore che non sia legato al nostro modo di conoscere.

Una mutua collaborazione tra scienza e filosofia impedirà anche allarmanti conclusioni circa la costituzione della materia e dell'energia, poichè se si sapranno discernere gli elementi necessari dagli elementi superflui nelle ipotesi che tentano di spiegare, sopratutto dopo i vari fenomeni di radioattività naturale e artificiale, la costituzione intima dei corpi, si vedrà che non v'è nulla

che ponga veramente in contrasto i dati sperimentali più
elaborati e l'osservazione comune, che invoca per i corpi,
non soltanto nelle molecole, ma specialmente nei viventi,
l'unità nella molteplicità.

Ma il beneficio migliore che la filosofia può recare
alle scienze, anche all'infuori di una collaborazione di-
retta con qualche scienza particolare, e che vorrei fosse
il frutto migliore di queste sommarie osservazioni, con-
siste nella garanzia offerta alle scienze da una visione
generale della realtà in una unità del sapere che è
propria della filosofia, per evitare di cadere negli incon-
venienti che reca secò quasi necessariamente la specia
lizzazione in una scienza particolare.

A mano a mano infatti che lo scienziato approfondisce
le ricerche della propria materia, contemporaneamente e
in proporzione, gli riesce sempre più difficile non cedere
alla tentazione di spiegare, con la propria scienza, tutto
l'universo; tentazione fortissima di ridurre dapprima
tutte le conoscenze alle conoscenze delle scienze, e poi
di ridurre tutte le scienze a una sola scienza. Si è incli-
nati a un processo di riduzione che è favorito dal con-
cetto di scienza. Chi dice scienza dice conoscenza orga-
nizzata, sintetica, unitaria. Una conoscenza disgregata,
parziale, frammentaria, senza relazioni e senza rapporti,
non può rivendicare il nome di scienza. Unificare quindi è
sapere. Così il progresso della ricerca scientifica si ottiene
quando si possa ridurre una pluralità di fatti, di feno-
meni, di leggi, a un'unica visione sintetica, che li com-
prenda e li raduni. E si ha scienza, nel suo pieno signi-
ficato, quando si sale ai supremi principi direttivi di
tutto un'ordine di conoscenze.

Può però talvolta accadere che il desiderio dell'unità e dell'unificazione si risolva inconsciamente in un processo di riduzione e di eliminazione che è, come dicevo, favorito dalla impossibilità che lega ogni singolo ricercatore di approfondire settori vari e disparati della realtà. Il fisico è tentato di spiegare meccanicisticamente, non solo la natura inanimata, ma anche il mondo della vita; il biologo è tentato o di ridurre egli pure il mondo della vita al mondo della materia, o di ridurre il mondo superiore della vita del pensiero al mondo inferiore della vita dei sensi. Quando si è risaliti alle spiegazioni più generali e ai principi più universali della propria scienza e si sconfina così con la filosofia, vi è il pericolo di considerare con quelle spiegazioni e con quei principi, come chiuso tutto il ciclo delle conoscenze possibili, e di avere una concezione generale di tutto l'universo. In una simile riduzione, sono sempre i supremi valori dello spirito che ne soffrono terribilmente, ed è generalmente verso il materialismo che ci si inclina. Appena invece si riconosce l'irriducibilità dei vari mondi della realtà a un unico mondo, ecco che appare già come possibile una realtà di ordine trascendente (1).

La filosofia, che già deve provare, per propria giustificazione, il valore della conoscenza astratta contro il neopositivismo del Circolo di Vienna, induce a legittimare, nella propria sfera di ricerche, tutte le varie conoscenze intellettuali. Essa, perciò stesso, afferma, contrariamente alla tendenza dell'unificazione, l'irriducibilità dei vari elementi che compongono la realtà; anzi la favorisce efficacemente. Poichè, se anche dal solo punto di vista

---

(1) J. Maritain, *Science et Sagesse* (Paris, Labergerie. 1936) cap. I.

scientifico, tale irriducibilità si deve affermare, la filosofia scioglie inoltre le eventuali difficoltà che vi possono intervenire, e soprattutto ne assegna l'ultima e vera causa.

È certamente irriducibile il fenomeno specifico della vita alle attività fisico-chimiche della materia. Si giungerà a costruire, con le sintesi più complicate, perfino ormoni sessuali, non si potrà mai costruire un palpito vitale: l'opera dell'uomo termina sulle soglie della vita; l'uomo potrà costruire l'edificio della vita, ma non la vita stessa [1]. L'istante della morte di un organismo vivente è spesso irriconoscibile, spesso non si saprebbe distinguere esternamente un vivente da un cadavere, un muscolo vivo da un muscolo morto: nel vivo e nel morto avvengono infatti le stesse reazioni chimiche; eppure la differenza è enorme: non vi avvengono più le reazioni e funzioni biologiche [2].

Del resto, quanto più sono instabili le molecole più complesse della materia anorganica, tanto più sono stabili, sotto il dominio della vita, le infinitamente più complesse molecole e cellule degli organismi. « Mentre nella materia anorganica, come egregiamente nota il Sen. Vinassa nelle sue eccellenti pubblicazioni, è grandiosa la forza della simmetria, la materia organizzata ha, come caratteristica sua propria, la dissimmetria, da cui dipende quell'antagonismo pendolare che è fondamentale in ogni fenomeno vitale » [3]. Inoltre l'armonia funzionale dell'organismo, per cui anche le più semplici proteine non sono

---

[1] Così si espresse il prof. Giuseppe Bruni alla XXVI Riunione della S. I. P. S. (Venezia, settembre 1937).

[2] P. Lecompte du Noüy, *L'unité de la méthode*, in *Atti Congr. Intern. di Filosofia scientifica* (Parigi, 1935) vol. II, p. 10.

[3] P. Vinassa de Regny, *L'antagonismo* (Pavia, R. Univ., 1929).

semplici aggregati di elementi, ma unità biochimiche ben determinate e distinte, sì da costituire spesso, una sola, tutto un organo, per l'unità che vi risplende, fa arguire un principio vitale superiore alle forze ed energie della materia anorganica [1]. L'irritabilità della materia vivente, è proprietà sconosciuta nel mondo inorganico. Ancora più sconosciute sono nel mondo inorganico le funzioni specifiche della nutrizione, dell'aumento e specialmente della riproduzione. « Per ridurre un organismo vivente, diceva lo Stefani, a una macchina, bisognerebbe paragonarlo ad una macchina che si fabbrica da sè, che si conserva da sè, che, accorgendosi di guasti, si ripara da sè, che prima di consumarsi ed esaurirsi, provvede a produrne un'altra uguale a sè [2] ». È vero che negli organismi vigono le stesse leggi fisico-chimiche che vigono nella materia anorganica; ma mentre nella materia anorganica queste leggi sono dominanti, negli organismi le medesime leggi sono dirette e ordinate dalle esigenze degli organismi, dalle leggi proprie della biologia, per le finalità della vita.

Ma ecco la parola controversa: finalità. Non pochi biologi restano perplessi dinanzi ad essa, e si domandano: è la struttura in ordine alla funzione, o è la funzione a causa della struttura? E mentre da molti è affermata la finalità come carattere evidente e proprio della vita, da altri è negata come fatto e come possibilità. La filosofia può favorire la soluzione della controversia, a favore della irriducibilità del fenomeno vitale, affermando cioè la finalità, mediante la teoria della diversità delle cause, e

---

[1] Cl. Bernard, in P. Lecompte, loc. cit.

[2] A. Stefani, *Uno sguardo retrospettivo* (Padova, Tipografia Antoniana, 1922).

specialmente delle cause finali e delle cause efficienti. Sarà vero, nell' ordine delle cause finali, che la struttura è in ordine alla funzione, e sarà vero, nell' ordine delle cause efficienti, che la funzione è a causa e in virtù della struttura. Non si escludono quindi a vicenda. Resta vero che non si avrebbe moto nella macchina se uno scopo da ottenere non l' avesse provocato, e insieme non si avrebbe lo scopo se non a causa e in virtù del moto.

Per il fatto poi che noi non scorgiamo le finalità di certe strutture o che riconosciamo delle incongruenze negli organismi, non ne segue che sia da affermare che la finalità, perchè a noi ignota, non esiste in sè e per sè. Ma quando vi è, e la riscontriamo, non la dobbiamo negare per la difficoltà di trovare il modo di spiegarla; anche per questo viene opportuna la filosofia, che sa distinguere finalità conscia da finalità inconscia, e finalità intrinseca da finalità estrinseca. È certo che l'ordine che unisce mezzi al fine suppone un intelletto capace di prevedere il fine, in un ordine ideale, prima che sia ottenuto dai mezzi in un ordine reale. Questa finalità sarà conscia in un individuo dotato egli stesso di intelletto, ma potrà essere come cristallizzata in un organismo o in un meccanismo, che raggiunge inconsciamente i fini in virtù dei mezzi che in esso sono ordinati per ottenerli.

Così una macchina avrà una finalità inconscia estrinseca, poichè non è in bene proprio che lavora; e un organismo vivente avrà una finalità inconscia intrinseca, poichè è il bene proprio, della propria nutrizione e riproduzione che ottiene con le sue attività. Se allora alcuni biologi non ammettono che finalità conscia, e non possono ammettere nelle piante e negli animali, come è certo, coscienza, soltanto per mancanza di conoscenze e di distinzioni essi negano qualsiasi finalità. Se poi è negata per

chè si richiede che ogni cosa sia l'ottima assolutamente, senza misteri e senza deficienze, se si confonde il principio di finalità col principio di economia e di semplicità, e le si nega per la complessità delle strutture e delle funzioni, è nuovamente a causa di un equivoco o almeno di una equivoca terminologia [1].

Così è irriducibile il mondo della vita dello spirito al mondo della vita organica. L'attività cosciente del pensiero, che domina la propria attività, e che rende l'uomo, non soltanto esecutore di un lavoro, ubbidendo ad un istinto senza possibilità di rinuncie o di modificazioni, ma lo rende dominatore e padrone delle proprie attività, sì che diventano possibili i più mirabili progressi della vita umana, sta a dimostrare il distacco e il salto a un altro piano di realtà. Le mirabili opere del genio, gli splendori delle concezioni più sublimi, la poesia, la musica, la divina musica e le arti tutte quante, gli eroismi dell'abnegazione e della dedizione, la storia brillante e paurosa delle vicende umane, le aspirazioni all'infinito e all'eterno, il sentimento dell'obbligazione e della responsabilità, diritti e doveri, vizi e virtù, tutto il mondo insomma dello spirito è irriducibile al mondo della materia, che è esteso, determinato, limitato, fisso, costante. Una pietra, una pianta, un animale, no, non sono lo spirito dell'uomo.

Lo stesso antropologo sarà costretto ad ammettere che anche nell'uomo primitivo brillava la luce del pensiero. Già per chi non vuol vedere di più di ciò che dicono i fatti, è chiaro che i resti fossili dei primi uomini comparati con gli attuali, mostrano che l'uomo non subì

---

[1] Georges Matisse, *La question de la finalité en physique et en biologie* (Paris, Hermann, 1937).

alcun cambiamento tipico importante. Inoltre le caverne e le grotte che custodiscono questi resti fossili, conservano talvolta sulle pareti i segni della scrittura e di un'arte incipiente, attività estranea agli animali più evoluti. Una forte tentazione, provocata da similitudini incerte di caratteri somatici, di ritenere quei resti fossili come appartenenti ad individui che sarebbero stati come il ponte di passaggio tra i due mondi, deve essere respinta, nonostante le sue vaghe suggestioni. Anelli di congiunzione che sopprimano l'essenziale distinzione tra animali evoluti e uomini primitivi, sarebbero anelli che sopprimerebbero la realtà dello spirito umano. Di tali anelli non ve ne sono, nè ve ne furono, nè ve ne possono essere. Vi possono essere, come nelle nazioni, così nei campi della realtà, oscurità e incertezze di confine, ma resta certa la distinzione delle regioni.

Vi saranno però difficoltà enormi per uno scienziato ad ammettere una realtà spirituale che non si riesce ad immaginare, a toccare, a vedere, come già vi è per molti una difficoltà enorme per ammettere, nelle piante e negli animali, un principio di vita che non sia materia estesa, dotata soltanto di energie fisico-chimiche o elettromagnetiche.

Anche qui la filosofia può favorire il superamento delle difficoltà; può anzi indicare la causa ultima e profonda della irriducibilità dei vari settori della realtà, ed è, questo, io credo, uno dei punti più importanti della filosofia, in sè considerata e nei contributi che può recare alle scienze. Nella sua storia, travagliata e tragica, vi sono corsi e ricorsi, come in tutta la storia dell'uomo. Non appena la filosofia si costituì come speculazione ordinata e consapevole di sè, il problema dell'uno e del

molteplice si presentò alle menti dei filosofi, problema identico nei suoi termini, ma che ebbe soluzioni disparate. Parmenide, Leucippo, Democrito da una parte, Eraclito dall' altra, non concepirono la realtà che in modo uniforme e identico. Per i primi, l' idea di « qualche cosa che esiste » o di ente, fece eguagliare ed identificare tutte le cose, poichè essa compete a tutte, e le differenze, se ve ne fossero, dovrebbero esse pure essere « qualche cosa che esiste » e quindi incapaci di differenziare le cose; le differenze che si notavano nelle cose furono attribuite alle sensazioni, senza che alle sensazioni corrispondesse alcunchè di reale; si fu in pieno monismo, assoluto, senza distinzioni e senza moto, quello di Parmenide, oppure atomistico e meccanicistico, sòlo estensione e moto locale, quello di Democrito. Con Eraclito invece fu il trionfo della molteplicità, con la soppressione però delle convenienze fondamentali che si trovano in tutte le cose, e quindi con la soppressione di ogni scienza e di ogni certezza. O si violentava la realtà o si violentava l' intelletto.

All' inizio del movimento filosofico dell' età moderna si notarono uguali posizioni: negazione di tutte le qualità sensibili, negazione del principio vitale e delle sue facoltà, perchè non si riducevano agli oggetti propri della geometria; nel mondo della materia, soltanto estensione e moto locale, come in Cartesio, che però salvò la distinzione tra materia e spirito; oppure nuovamente monismo assoluto, e unità e identicità perfette, senza più alcuna distinzione o differenza essenziale tra materia e spirito, come in Spinoza. Così poi in tutte le forme di monismo, si tratti di idealismo o di materialismo. Ma fu il divorzio dalla realtà. Oppure rivissero, con gli empiristi inglesi, varie forme di eraclitismo, e fu riaffermata l' impossibilità della scienza. Ma fu il divorzio dall' intelletto.

Il problema della conciliazione tra l'unità e la molteplicità che presentano le cose è formidabile. Forse può indicare una via di soluzione, dapprima l'idea che la realtà non è nè assolutamente uniforme, nè assolutamente difforme, che vi è cioè uniformità nella difformità, ciò che si esprime dicendo con Aristotele πολλαχῶς ὄν (1): la realtà, che sotto alcuni aspetti è uniforme, sotto altri è complessa; ciò che esiste è molteplice, multiforme, polivalente, e il concetto di realtà o di entità non è univoco, nè equivoco, ma analogo.

E inoltre, poichè, sebbene si conoscano le cose e non le idee, le cose sono conosciute dall'intelletto secondo gli elementi intelligibili astratti dalle cose, non si deve attribuire alle cose il modo proprio che l'intelletto ha nel conoscerle. Le teorie pertanto della molteplicità del reale e dell'astrazione dell'intelletto possono conciliare le apparenti difficoltà del problema dell'uno e del molteplice, e permettono di riconoscere la molteplicità del reale, pur avendone una cognizione sintetica e unitaria.

Non si riduce a priori e arbitrariamente tutta la realtà a un'unica forma; si vede che la realtà è complessa, che quindi non tutto esiste allo stesso modo e coi medesimi caratteri, che non tutto è unicamente materia estesa e moto locale, ma vi possono essere, per esempio, forze ed energie che non sono realtà allo stesso modo della materia e del moto locale, anche se hanno come sostrato la materia estesa, di cui sono modificazioni e realtà; che quindi anche vi possono essere la vita e le sue funzioni, realtà non sensibili e misurabili, sebbene esse pure abbiano per sostrato la materia estesa e dotata di energie di cui si servono per i loro scopi specifici;

---

(1) ARISTOTELE, *Fisica* l. 1, c. 3, 186 A 23.

che quindi anche vi possono essere le sensazioni e gli istinti, che sono certamente qualche cosa di più delle facoltà nutritive e riproduttive della vita; che vi può essere il pensiero e la volontà, entità spirituali, facoltà di un'anima immateriale e immortale; che vi può essere, in fine, Dio, Spirito Supremo e Perfezione Infinita. Riconosciuto il principio della complessità del reale, svanisce la difficoltà di concepire una realtà di ordine superiore alla pura materia, e filosofia e scienze restituiscono alla realtà ciò che gli avevano negato, a motivo di schemi troppo ristretti ed arbitrari.

Così è che Hans Driesch, che sul terreno scientifico ha più di ogni altro esaminato i fenomeni vitali, a causa specialmente della autoteleologia che dimostrano, autoregolazione, rigenerazione e restituzione di parti sezionate, si vide costretto ad ammettere una realtà che chiamò ἐντελέχεια, entelechia o pincipio vitale, superiore alla materia e alle forze fisico-chimiche. Analogamente si deve dire delle manifestazioni della vita spirituale e non ridurle ad un effetto di secrezioni glandolari.

Il Matisse invece, biologo francese, potrà ancora scrivere: « Oggi si sa che tutto il funzionamento cerebrale, si tratti della percezione o del pensiero, ha la sua sorgente nei fenomeni chimici » [1]. Affermazioni come queste sono conseguenze di una visione unilaterale della realtà, frutto di una riduzione arbitraria della complessità del reale, che non distingue tra struttura e funzione, tra meccanismo fisico-chimico, quale è la materia del cervello, e principio vitale di cui è strumento; avviene l'identificazione del pennello con l'arte di Raffaello, si pretende di determi-

[1] Cfr. *Bollettino Filosofico dell' Ateneo Lateranense* (Roma, anno III) n. 3-4, p. 266.

nare il valore di una pittura dall'analisi chimica dei colori. Ma allora le difficoltà, che si tentò arbitrariamente di sopprimere da una parte, ritornano dall'altra, poichè la realtà non si lascia violentare nè ridurre dalla cognizione. Come infatti spiegare con forze fisico-chimiche l'unità e l'armonia, l'ordine e le proporzioni, le scienze e le arti? come spiegare effetti senza cause, se non rinunciando a ogni spiegazione, a ogni conoscenza, a ogni scienza? non si avrebbe forse biologia senza vita, psicologia senza anima, medicina senza malati, mondo senza Dio?

E parallelamente con la mutilazione del reale, vi è negazione del potere conoscitivo del nostro intelletto. L'intelletto, che è destinato a penetrare nella realtà, a scoprirne le relazioni e i contrasti, a cui si deve ogni mirabile progresso negli svariati campi dell'attività umana, è ridotto a ricalcare meramente i dati sensibili, a rinnegare la propria funzione specifica pur nell'esercizio di essa. Ci si dimentica di essere uomini e ci si uguaglia all'oggetto su cui si aggirano le proprie ricerche. Se l'oggetto è di ordine fisico, la riduzione è all'ordine fisico; se chimico, chimico; se biologico, biologico. Si dimentica che una facoltà conoscitiva domina il proprio oggetto ed è di un ordine eminentemente superiore; una molecola non conosce una molecola, una cellula non conosce una cellula; vi è bisogno d'intelletto per conoscere le une e le altre, e per penetrare nel mistero delle loro attività e funzioni. Bisogna evitare l'inconveniente proprio della specializzazione.

Potrà l'intelletto umano tendere ad una unità del sapere, anzi è suo ideale raggiungerla; e con le sue migliori concezioni, salendo di sintesi in sintesi, potrà, nei suoi concetti sempre più universali e generali, concepire una sintesi unica, dominante tutta la realtà. Ma sarà ottenuta tralasciando di considerare i caratteri particolari,

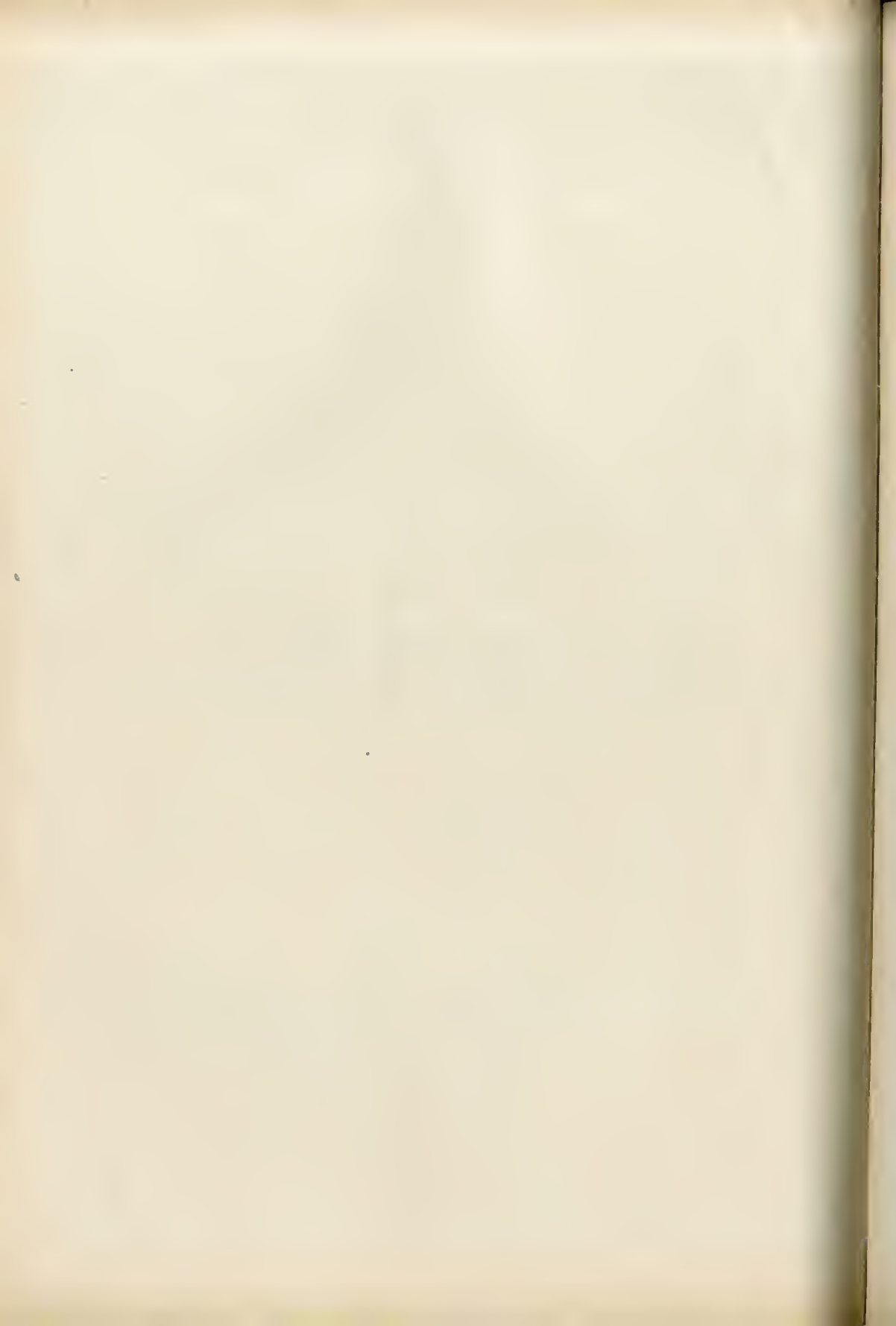
omettendo le caratteristiche proprie e specifiche dei singoli fattori della realtà. Non sarà falsa, perchè omettere non è negare. Qual diritto però a sostenere che, non considerare nella cognizione, sia non esistere nella realtà?

Questo suggerimento che la filosofia dà alle scienze sperimentali è preziosissimo per esse, poichè vien loro concessa la possibilità di spaziare liberamente nel campo della realtà, senza essere costrette a rinchiudersi in schemi omogenei e unilaterali. Vien loro concessa la possibilità di trovare nelle spiegazioni filosofiche un aiuto positivo alle stesse ricerche scientifiche, perchè ne sciolgano insuperabili apparenti difficoltà. Le difficoltà per esempio, in cui versa la fisica atomica a causa degli aspetti corpuscolari e ondulatori della materia e della energia, potrebbero venire sciolte o diminuite dalle teorie filosofiche sull' individuo, sulla sua unità e mutabilità, e sul suo stato attuale e potenziale. Max Planck, il celebre instauratore della fisica quantica, scrisse in forma molto riservata, ma con grande acutezza e sapienza, ciò che vorrei lasciare come ricordo di queste mie sommarie osservazioni: « potrebbe darsi che nello studio della soluzione della presente crisi che attraversano le scienze, tornassero a vivere e a esercitare il loro benefico influsso opinioni filosofiche cadute in dimenticanza. Lo studio dei grandi filosofi potrà essere di grande utilità agli scienziati. I tempi in cui filosofia e scienze naturali si osteggiavano a vicenda sono tramontati, e devono essere tramontati per sempre » (1).

---

(1) M. Planck, *Die Naturwissenschaften* (1926) p. 260.

PROF. GIOVANNI FAUSTI
DELLA FACOLTÀ FILOSOFICA ALOISIANUM

ESPERIENZA COMUNE
E INDUZIONE SCIENTIFICA

ESPERIENZA COMUNE
E INDUZIONE SCIENTIFICA

Se noi diamo un rapidissimo sguardo alla storia del pensiero dal periodo del Rinascimento in poi, troviamo un profondo capovolgimento nelle rispettive posizioni della fisica da una parte e della filosofia dall' altra. Nel solenne Medioevo avevamo una metafisica gigante e una fisica bambina: l' attenzione dello spirito umano era prevalentemente diretta alle questioni delle cause ultime delle cose, dell' uomo in modo particolare; si speculava sull' origine prima delle cose e sugli eterni destini umani, lasciando in seconda linea la ricerca delle leggi della natura. Si temeva forse che la scienza naturale potesse mettere in pericolo certe dottrine che eran tanto care ai nostri antenati? Per conto nostro non lo crediamo, dal momento che fra i credenti ci furon sempre insigni cultori di scienze positive. In ogni modo parrebbe che nell' Evo Moderno la scienza fisica si sia sviluppata proprio sulle rovine della vecchia Metafisica, avendo dimostrato la infondatezza di certe conclusioni basate sulla esperienza comune e avendo obbligato gli uomini a riflettere sugli errori dei sensi e sulle misteriose profondità che la natura cela nel suo seno per rivelarle soltanto al paziente ricercatore che al di là delle semplici apparenze tenta cogliere l' intima natura delle cose.

Ottima cosa invero la ricerca positiva; ma fu un gravissimo danno per la fisica e per la metafisica l'aver posto come punto di partenza per le nuove ricerche la discutibile tesi che i sensi e l'esperienza comune ci ingannano, mentre incomberebbe alla scienza il compito di correggere gli errori del senso comune. I fisici per primi osservarono che le cose son diverse da quel che i sensi e l'esperienza ci rappresentano: le qualità secondarie, per esempio i colori, i suoni, non sarebbero propriamente nelle cose così come ci appariscono, ma piuttosto pure modificazioni soggettive, interpretazioni date dal senso a uno stimolo di ignota natura. Era facile concludere che se tale è la condizione delle qualità secondarie, tale è pure la condizione delle qualità primarie, tale è la condizione di tutta la realtà materiale; un po' alla volta si venne sviluppando, su questo tema fondamentale, detto teoria dell'immanenza, un modo di pensare che riduce tutta la realtà a pura creazione del nostro pensiero. Tutto ciò era perfettamente logico: dal momento che ogni cognizione umana incomincia dal senso e nulla vi è nell'intelletto che non sia stato prima percepito dal senso, se il dato del senso è soggettivo, tutto sarà soggettivo alla stessa maniera. La fisica aveva preteso smentire il pensiero comune, ma questo si era ben vendicato, togliendo alla fisica il suo stesso regno, facendo scomparire nel nulla quella esterna realtà delle cose che il fisico pretendeva investigare.

E questo sarebbe poco: il fisico potrebbe anche prescindere da una filosofia che contraddice così manifestamente alla intima persuasione del genere umano di aver dinnanzi a sè un mondo offerto alla sua investigazione, non creato dallo spirito del ricercatore. Ma può la fisica, in ultima istanza, fare a meno della filosofia?

Riflettiamo un momento: il fisico studia i fatti per scrutarne le leggi e per conoscere fin dove è possibile la intima natura delle cose. Ma che garanzia ha egli che le conclusioni da lui faticosamente elaborate siano veramente leggi della natura? Chi sa se anche in futuro, di qui a mille anni per esempio, quelle conclusioni saranno ancor valide? E supposto pure che ci siano conclusioni veramente certe, come si potranno esse distinguere dalle pure ipotesi, strumento di ricerca e soggette a mutazioni? Inoltre: il fisico non cessa per la sua professione di fisico di essere uomo; e allora viene spontanea la domanda: che posto occupano le conclusioni della fisica in seno ad una scienza più vasta che è quella che ricerca l'origine delle cose e specialmente dell'uomo?

Questi problemi fondamentali esigono necessariamente la collaborazione del fisico e del filosofo, e noi osiamo sperare che i tempi avvenire la renderanno possibile e feconda di preziosi risultati La fisica darà alla filosofia il terreno fermo della realtà, che preserverà la speculazione filosofica da arbitrarie costruzioni aprioristiche, troppe lontane dal mondo dell'esperienza. troppo simili a castelli in aria, belli all'apparenza, ma privi di intrinseca consistenza. La filosofia alla sua volta offrirà alla fisica quella garanzia di universalità che le assicuri un posto nel novero delle vere scienze: infatti non si dà scienza senza un tesoro più o meno vasto di conclusioni aventi valore veramente universale.

A un patto però fisica e filosofia potranno collaborare: che ognuna non oltrepassi il suo campo e non estenda le sue affermazioni oltre la sfera di ciò che nel suo campo veramente consta. Bisognerà quindi compiere uno sforzo di delimitazione dei confini, per vedere fino a qual punto ognuna di esse sia certa di ciò che consta nel suo campo rispettivo.

*
* *

E vediamo innanzi tutto ciò che consta nel campo dell' esperienza comune, riguardo alla realtà dei corpi e delle qualità secondarie.

Ognuno, che non abbia teorie preconcette, crede che le qualità dei corpi esistano fuori di lui, così come egli le ha percepite. Chi può dire: ho visto coi miei occhi, ho udito coi miei orecchi, ritiene di apportare un argomento invincibile per dimostrare la realtà di un fatto. di un fenomeno qualsiasi. Un giudice in tribunale dà un particolare valore ai testimoni de visu, e ben a ragione.

La scienza però sembra contraddire alle ingenue affermazioni dell'uomo comune; sembrerebbe anzi che la realtà stessa dei corpi sia da mettere in questione. Colui che vede coi suoi occhi percepisce le cose non come sono, ma come a lui appariscono: se egli avesse certe imperfezioni nell' organo visivo, o non vedrebbe ciò che è, o potrebbe benissimo vedere delle cose che non esistono affatto. In un recente trattato di psicologia, composto da molti collaboratori della scuola francese, sotto la direzione di Georges Dumas, il Bourdon nota, a proposito delle sensazioni in genere, che, considerandole come fenomeni psicologici primitivi, non si può presupporre nulla ad esse e c' è una manifesta petizione di principio nel supporre che esistano degli stimoli che eccitano le facoltà di senso come luce, suoni, movimenti della materia ecc. Se egli, nel suo trattato, parlerà di tali stimoli eccitanti, sarà solo per uniformarsi a un uso corrente, tenendo conto che è una pura convenzione. (Vol. II pag. 83 e s.).

È del resto nota a tutti la teoria del Müller secondo cui la sensazione è la trasmissione alla coscienza, non di una qualità dei corpi esterni, ma di uno stato di un

nervo sensoriale determinato da una causa esterna; e questi stati nervosi variano secondo i differenti nervi sensoriali. Di fatto sensazioni luminose si ottengono eccitando il nervo ottico senza che esista luce fuori dell'occhio; e altrettanto dicasi degli altri sensi. Che rimane dunque della pretesa realtà delle cose viste coi nostri occhi? Non siamo qui in flagrante contraddizione fra ciò che dice l'esperienza comune ciò che dice la scienza?

Se noi non diamo una soluzione soddisfacente a questa questione preliminare. che stabilisce il primo contatto dell'uomo con la realtà del mondo esteriore, non è possibile partire dall'esperienza comune per costruire nè una fisica dei corpi reali, nè una filosofia del mondo esterno e oggettivo. Infatti che cosa può fare l'esperimento scientifico, se non utilizzare in modo razionale i dati del senso? E se questi non valgono come rappresentazione del mondo della natura, che cosa potremo noi sapere di essa, pur dopo le più ampie e faticose ricerche?

Se oggi i fisici san così poco dirci che cosa si cela sotto le loro formule matematiche, sotto i modelli da essi ingegnosamente costruiti, la colpa è da attribuirsi alla mancata soluzione del problema che ci interessa: eppure il fisico sente bene che sarebbe felice di poter compire un lungo processo di ricerche e di calcoli con una conclusione che si potesse esprimere in questo modo: io so ora di aver strappato alla natura un lembo del suo mistero e non solo ho costruito uno schema che domani potrà essere sostituito da un altro, ma ho scoperto una vera legge naturale, che sfiderà i secoli.

Noi crediamo di poter mostrare che la pretesa petizione di principio, nell'ammettere la realtà degli stimoli che determinano le nostre percezioni del mondo esterno, non esiste. E veramente, se si pretendesse che il senso,

ciascun senso, risolva il problema dell'oggettività o meno del suo stimolo, diremmo anche noi che la causa pare disperata: il senso sente, ma non può dir nulla di ciò che sente. Che sa egli della natura del suo stimolo? veramente nulla. Ma appunto bisogna tenere presente che il senso deve sentire e riferire un dato fenomeno, ma non deve giudicare della sua natura: tale giudizio spetta a una facoltà superiore, all'intelligenza, che totalizza i dati dell'esperienza sensibile in un complesso e ben ordinato sistema di percezioni e, in base a questo, giudica dei dati di ogni singolo senso, sceverando ciò che vi ha in essi di soggettivo e di oggettivo, di reale e di immaginario. È solo una astrazione quella che considera separatamente nell'uomo i sensi esterni, la facoltà immaginativa, quella intellettiva, quasi che ognuna di esse operasse da sè, isolatamente. Di fatto gli atti delle singole facoltà conoscitive umane concorrono nell'uomo a formare la unità inscindibile del suo io cosciente, che pensa e giudica, scrutando con tutta la forza del suo pensiero l'intima natura di tutti i dati della sua complessa esperienza sensibile.

Un semplicissimo esempio spiegherà la cosa: io sento un ronzio nell'orecchio e subito non saprei dire se sia fenomeno oggettivo o soggettivo, se si tratti di un rumore che viene da lontano o di una eccitazione interna dell'organo uditivo: ebbene, io volgerò la testa in varie direzioni per accertarmi della continuità o meno del rumore stesso e, secondo il risultato di tale esperienza, concluderò in un senso o nell'altro.

Non quindi al senso è confidato il giudizio sulla realtà delle cose percepite, ma l'uomo tutto intero, dopo aver sentito, giudica e distingue ciò che vi ha nella sua sensazione di soggettivo e di oggettivo. Il giudizio fondato

sulla semplice esperienza comune potrà dirci, molto all'ingrosso, che c'è una causa qualsiasi fuori del senso che lo stimola, colore, suono ecc.: sulla proporzione fra lo stimolo e la reazione del senso esso naturalmente non dirà nulla. È compito della psicologia scientifica dirci tutto questo, determinando per es. come e dove siano i colori, alcuni nella retina, altri invece nell'oggetto che riproduce la sua immagine sulla retina stessa: con opportuni accorgimenti la scienza riesce a dare a ciascuno il suo e a distinguere nella sensazione ciò che è dato dal soggetto e ciò che proviene dall'oggetto. In questo suo lavoro il psicologo parte bene dai dati del senso, ma, grazie a Dio, ragiona e sale molto al di sopra dei dati stessi onde cavarne le sue conclusioni. Sulla vera natura poi dei fenomeni oggettivi, per es. dei fenomeni luminosi, che cosa potrebbe mai dire il senso e, dietro a lui, la semplice esperienza comune? Che è un qualche cosa, uno stato dei corpi, che produce in noi quella determinata sensazione che chiamiamo rosso verde ecc.: la ricerca scientifica poi, vagliando razionalmente l'imponente massa delle esperienze sensibili, tenterà di investigare l'intima natura dei fenomeni per decidere se si tratti di emissioni di particelle di materia o di energia (fotoni) oppure di ondulazioni eteree ecc.

In fondo alla secolare questione dell'oggettività dei dati dei sensi sta, secondo noi, un grosso equivoco: si credette in un primo tempo che il senso, e dietro a lui, l'esperienza comune conoscessero già la natura dei fenomeni che sono l'oggetto della sensazione; ma nè il senso nè l'esperienza comune dicevano nulla di pretese vibrazioni, p. e. dei corpi luminosi, che pure si erano scoperte col progresso della fisica; si era anzi creduto che i colori fossero una proprietà statica della materia; invece

quanto dinamismo si era rilevato all'acuta investigazione dello scienziato! Dunque i sensi si erano ingannati: bisognava correggere l'errore dei sensi e spiegare il loro errore in questo modo: il senso non percepisce altro che la sua sensazione, a modo suo, in un modo che è diverso dal modo di essere delle cose. La fisica pretese di scrutare la natura delle cose correggendo il dato del senso; ma intanto essa doveva pur sempre servirsi del senso e non aveva altro mezzo per mettersi in contatto immediato col mondo esterno!

Noi usciremo da questo circolo vizioso, se limiteremo le competenze del senso e dell'esperienza comune entro i loro veri confini: il senso infatti riferisce a modo suo dei fenomeni, senza dirci nulla della loro intima natura, anzi neppure della loro oggettività o meno; ma l'intelletto umano, che accoglie i molteplici dati del senso, li elabora in modo che esso è in grado di sceverare nei dati stessi ciò che è soggettivo e oggettivo, e di scrutare poi, attraverso la complessità dei fenomeni, qual sia la vera natura delle cose.

Questo compito noi lo assegniamo in misura limitata all'esperienza comune, completata dal giudizio del buon senso: sull'esistenza di un qualche cosa di solido, di colorato, di esteso, ecc., non occorrono esperimenti scientifici per potersi pronunziare con sicurezza. Sulla intima natura poi di tali oggetti l'esperienza comune si guarderà bene di pronunciarsi, dato che essa non sa nulla della costituzione della materia, e riserveremo alla scienza fisica di dircene il profondo mistero. Ma sia ben chiaro: ciò che dice la scienza non contraddice a ciò che dicono i sensi e l'esperienza comune, se essi non oltrepassano i loro limiti: la scienza ordina, approfondisce, completa, ma non distrugge i veri dati di quelli. Un es. spiegherà

meglio il nostro pensiero. Un bicchier d'acqua apparisce limpidissimo al nostro occhio, ma col microscopio vi si possono scoprire colonie di esseri viventi. A prima vista par ci sia contraddizione tra il dato del senso e quello della scienza; ma, se riflettiamo, ci accorgeremo che nessuna contraddizione reale esiste. In base al dato del senso si doveva dire che non ci sono nell'acqua esseri visibili a occhio nudo, e non già sentenziare semplicemente che l'acqua era pura. Se noi non estendiamo il dato del senso oltre ciò che esso veramente dice, noi non cadremo più in errore e la scienza completerà i dati del senso senza contraddirli.

Noi crediamo che quanto si è detto possa bastare al fisico per garantirlo della validità delle sue conclusioni sulla esistenza del mondo corporeo e sulla nostra capacità di conoscerlo in qualche modo. Il fisico, quasi per istinto, è contrario a quelle teorie che considerano i fatti naturali come costruzioni del nostro spirito. Anche se, in sede fisica, non sa che cosa rispondere a chi gli dice: « I sensi ingannano, i sensi ci riferiscono solo un mondo soggettivo dal quale non si esce mai per raggiungere un mondo esterno », sentirà, per bisogno di ricerca, che è meglio trascurare quelle difficoltà e seguire la naturale persuasione di avere davanti a sè e fuori di sè un mondo reale da conoscere, per sottometterne le forze al servizio dell' uomo.

La difficoltà ora è sciolta con questa semplice osservazione: è impossibile che i sensi errino, perchè per errare bisogna pronunciare un giudizio qualsiasi, e i sensi non pronunciano mai alcun giudizio su ciò che sentono: è questo il previlegio di chi tace, che non dice nulla e non erra mai. L'errore sarà dunque nell' intelletto, che, associando e interpretando malamente delle sensazioni,

ne caverà delle conclusioni errate. Però sarà sempre possibile colla riflessione correggere gli errori; almeno potremo ridurli fino al punto da sospendere il nostro giudizio quando ci manchi la vera evidenza di una determinata conclusione; nei giudizi poi di immediata evidenza l'errore è naturalmente escluso.

* * *

Assodato questo punto iniziale e certi ormai di poter in qualche modo raggiungere col nostro pensiero il mondo esterno, passiamo ora a trattare del modo con cui ci è dato elaborare il dato sensibile per spogliarlo del suo carattere di contingenza e di mutabilità che, per altra via, renderebbe impossibile di costruire una scienza fisica avente valore universale. È chiaro infatti che il caso singolo non fa legge; e, se non si raggiunge la legge, non si possiede la scienza: Aristotile diceva già che non si tratta in medicina di sapere quali erbe curino la febbre di Socrate o di Callia ma quali curino la febbre di ogni febbricitante.

La riflessione filosofica ci ha assicurato che la sensazione, fino a un certo punto, raggiunge veramente l'oggetto esterno; ora essa ci dirà come il dato del senso venga elaborato e universalizzato.

Fu nel medio evo questione lungamente discussa quella degli universali: bene o male, però non senza qualche base di verità, si è battezzata la filosofia medioevale 'filosofia degli universali'. E veramente nessun scienziato e nessun filosofo potrà mai affrontare i più fondamentali problemi della scienza senza fare i conti con la questione degli universali. Senza enunciati universali, aventi valore al di sopra delle differenze del tempo e

dello spazio, non si dà vera scienza; d'altronde senza idee universali non si costruiscono proposizioni universali.

Noi constatiamo l'esistenza di giudizi universali, aventi un valore che trascende i limiti del caso singolo, e si applicano in ogni caso. Si consideri questo enunciato: « il tutto è maggiore della sua parte », e tosto si vedrà che esso ha un valore universale, che prescinde dal mutare di tempo e luogo. Tale universalità si fonda sul fatto che per « *tutto* » s'intende un corpo qualsiasi; potrà essere un metallo, un vegetale, per es. un frutto, oppure un animale: in ognuno di questi il principio si applica senza possibile eccezione. Quella parola « *tutto* » significa necessariamente molte cose, anzi tutte le cose che constano di parti; è per tale motivo che il principio enunciato vale per ogni cosa che abbia relazione di un tutto a parti di cui è composto. Il « *tutto* » è dunque una parola universale. Di tali parole è pieno il dizionario e se ne compone ogni brano sia letterario che scientifico.

Altro esempio: il fisiologo parla del corpo umano, dei vari organi di esso, per es. del cuore: egli intende che « *cuore* » si applichi a tutti i muscoli cardiaci esistenti nei singoli uomini e suppone che le sue conclusioni sul funzionamento del cuore si applichino necessariamente a tutti gli individui normali. Anche nelle irregolarità di qualche individuo egli cercherà di nuovo ciò che è comune a molti casi simili e stabilirà il tipo di certe malattie cardiache che si presentano con sintomi ben determinati; ogni caso presenterà certamente delle particolarità sue, ma insieme riprodurrà un tipo comune di malattia, con una sintomatologia che si ripete nei singoli casi e può ripetersi all'infinito.

Senza tali universalizzazioni sarebbe impossibile la scienza: se il fenomeno singolo non si potesse ridurre a

uno schema, se fosse sempre un caso nuovo, non si avrebbe cognizione scientifica. Anche del caso nuovo la scienza subito si impossessa e cerca di interpretarlo o riducendolo agli schemi esistenti o costruendone dei nuovi: prima si stabilisce la costanza dei fatti e poi si formulano le leggi che li governano, e si sa più o meno come diportarsi di fronte ad essi.

Ora noi ci domandiamo: che processo è quello che ci dà il caso tipico ovvero, per parlare in linguaggio filosofico, il tipo universale che riduce ad ordinata unità i casi particolari? È il processo dell' astrazione, per cui nei casi singoli si vede l'elemento comune su cui si fonda la legge che li governa, riducendo ad unità regolare e costante la moltitudine dei fatti singolari.

Si è detto tanto male dell' astrazione e delle idee astratte; ma, crediamo noi, si è spesso confusa l' astrazione e il suo uso legittimo e necessario con l'abuso che alle volte ne è stato fatto.

E per intenderci: oggi si pensa comunemente che l' astrazione produca concetti astratti: tali sarebbero i concetti di bellezza in astratto, di bontà, di virtù e così via. Si è osservato che tali concetti, essendo astratti, non colgono mai la fluente realtà concreta nel suo vero essere, ma sono costruzioni più o meno arbitrarie dello spirito, lontane in ogni caso dalla vera realtà. Non possiamo negare che ci siano di tali concetti, alle volte vuoti di senso, spesso soggetti ai più strani abusi: basti pensare al concetto astratto di libertà, e ai malintesi che ha originato nei vari periodi della storia.

Ma farà certo meraviglia a molti il sentir dire che, secondo la scolastica, la prima astrazione, quella che tutti fanno spontaneamente, quella che ci mette in contatto immediato con la realtà del mondo materiale, produce

non già concetti e termini astratti, ma termini concreti. Ciò parrà un controsenso: quelli che inventano le lingue non sono filosofi di professione, altrimenti avrebbero trovato il modo di dirci chiaro che ci sono dei concetti ottenuti per astrazione, che però sono concreti. Per evitare i malintesi noi parleremo di termini concreti e universali ottenuti mediante una *intuizione intellettuale delle cose materiali*. Ma bisognerà tener fermo che tali termini o concetti sono concreti e universali allo stesso tempo: essi esprimono infatti una intuizione universale della realtà concreta.

L'astrazione è sempre un processo mentale che considera isolatamente qualche proprietà in una cosa data. In un minerale il fisico considererà la costituzione atomica, il farmacista le proprietà terapeutiche, l'industriale le applicazioni pratiche; ognuno limiterà la sua considerazione a qualche aspetto determinato della realtà che ha dinanzi, trascurando gli altri. Notisi bene che chi fa astrazione nel modo esposto non nega gli aspetti diversi da quelli che egli attualmente considera, ma prescinde da essi. Così il geometra, considerando le proprietà del triangolo, prescinde dal fatto che esso sia rettangolo, obliquo, equilatero o isoscele, però non nega che tale triangolo possa essere tutto questo: dal momento che stabilisce le leggi del triangolo in genere, egli sa che le sue conclusioni si applicano a tutti i triangoli, siano essi rettangoli, obliqui, equilateri o isosceli.

Molto male intendeva l'astrazione di cui parliamo il Berkeley nella sua famosa critica delle idee astratte, che tanto influì sullo sviluppo della filosofia moderna, quando diceva che con l'astrazione si ha un triangolo « che non è nè obliquo, nè rettangolo, nè equilatero, nè isoscele, nè scaleno ma tutto ciò e niente di tutto ciò nello stesso

tempo ». Intesa così l'astrazione, non c'è assurdo che non segua da essa. Ma non così l'intendevano gli scolastici; essi avrebbero definito il triangolo così: una figura piana che ha tre angoli e potrebbe essere qualunque delle varie figure triangolari. Lo stesso critico ora citato delle idee astratte non nega che questo modo di concepire il triangolo è perfettamente naturale e legittimo.

L'astrazione di cui parliamo ha questo di proprio che considera la realtà concreta in modo universale. Già l'esperienza comune universalizza ciò che percepisce, fissando gli elementi invariabili della sterminata varietà dei fenomeni: essa trova proprietà e figure determinate che caratterizzano e specificano ogni animale, ogni pianta, ogni oggetto materiale. Sono questi i tipi o forme delle cose, che si ripetono indefinitamente sotto i nostri occhi. Se noi avessimo anche un solo esemplare di una specie determinata, noi capiremo subito che esso si può moltiplicare indefinitamente. Fissati, in un primo tempo, senza pretese scientifiche, i tipi delle cose più varie, per es. dell'uomo, della quercia, del cavallo e via dicendo, noi, applicando spontaneamente il principio di economia, esprimiamo quel tipo con un segno orale o scritto. Nasce così la lingua con i vocaboli; dalle relazioni fra i vocaboli si forma la sintassi e con essa le proposizioni, in cui a tutti gli oggetti di esperienza si applicano le proprietà che a loro competono.

Non è questo il luogo di istituire un'analisi approfondita della intima struttura dell'umano linguaggio: essa getterebbe torrenti di luce sulla realtà e sul significato della intuizione intellettuale che percepisce in modo universale la realtà materiale. Essa ci rivelerebbe che, se le proposizioni più correnti hanno un senso (e lo devono avere, se intendiamo quel che diciamo), espri-

mono in modo pregnante la nostra intuizione intellettuale e universale della realtà sensibile. Ma non possiamo ora dilungarci su questo punto.

Assodato che noi possediamo il potere di intuire intellettualmente, nelle cose materiali, quegli elementi comuni che sempre ritornano nel fluire incessante della realtà, noi possiamo scoprire le leggi costanti di esso e prevederne le modalità; su questo si fonda tutta la nostra possibilità di governare il mondo della materia e farlo servire ai fini della vita umana.

Ma noi ora ci domandiamo: che cosa ci assicura che il mondo materiale sarà sempre così? Gli empiristi direbbero: noi abbiamo una abitudine ereditaria di associare certi fenomeni in modo determinato e costante; di fatto però nulla ci garantisce che le cose cammineranno sempre nel mondo allo stesso modo. Come si vede, questa spiegazione è tale da compromettere irrimediabilmente il valore di qualunque conclusione scientifica: essa non potrà, nella migliore delle ipotesi, aver altro valore che quello di una aspettazione probabile: non abbiamo motivo di pensare che le leggi naturali cambieranno, ma neppure siam certi dell' impossibilità del contrario.

L' empirista non ammette l' intuizione universale della realtà concreta di cui abbiamo parlato; non ammette che la nostra mente possa cogliere le forme immutabili della realtà mutabile: egli quindi, nel suo sistema, non potrebbe concludere in modo diverso da quello riferito. Ma se noi, con quella intuizione, abbiamo colto il tipo o la forma immanente nella materia, per cui essa diventa pensabile, noi possiamo dare una base incrollabile alla nostra certezza istintiva del permanere necessario e costante delle leggi naturali.

Non sarà senza grande ammirazione che il filosofo

e lo scienziato potranno arrivare, per questa via, a contemplare e quasi toccare con mano una cosa che sembra un paradosso ed è la meraviglia del mondo in cui viviamo: *la razionalità del mondo materiale!*

Chi ha parlato di razionalità del reale negando la materia e riducendo tutta la realtà conoscibile a puro atto di pensiero, non ha fatto in fondo una grande scoperta: noi vorremmo ben vedere come si possa concepire un puro atto di pensiero che non sia razionale, cioè che non sia pensiero! Anche La Palisse direbbe altrettanto. Ma la meraviglia del nostro mondo sta in questo: che il pensiero divino ha impresso la sua orma nella materia, producendo un mondo che è materiale e razionale allo stesso tempo: « Omnia in mensura, et numero et pondere disposuit » (Sap. 11, 21).

L'idealista ci dirà che questo è impossibile, ma noi gli risponderemo che è un fatto constatato, e contro i fatti non c'è argomento che valga. Ma non è questo il momento di affrontare una discussione importante senza dubbio, ma che però ci porterebbe lontano dal nostro assunto.

Se noi troviamo nel mondo materiale, che, come tale, non pensa, le orme di una Intelligenza Suprema che tutto regge e governa, noi siamo in possesso di un principio che ci assicura della costanza e del valore incocusso delle leggi naturali. La natura è un muto linguaggio, ma quanto eloquente! che ci manifesta le idee divine, le quali certamente non son soggette a mutazioni: « Apud Eum non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio » (S. Giac. I, 17). Dio, nella trama dell'ordine naturale stabilito ab aeterno, può introdurre di quando in quando delle varianti, che si chiamano miracoli, e sono come gli abbellimenti di una musica divina, per certi suoi fini par-

ticolari, cioè per manifestarsi meglio all' uomo; ma, nel suo complesso, la costanza delle leggi naturali è garantita dalla immutabilità stessa del divino piano regolatore, che presiede a tutta la mirabile armonia dell' universo.

E ora noi siamo in grado di comprendere il valore e la grandezza della nostra scienza: essa non è che un raggio dell' infinita Sapienza Divina, poichè noi nelle cose create leggiamo il Pensiero divino, espresso non già con semplici parole o con caratteri di penna o d' inchiostro, ma con cose reali e palpitanti di quella mirabile attività che il divino atto creatore vi infonde. Noi siamo certi che, se possiamo, colla ricerca scientifica, scoprire l' ordine reale della natura, che riflette immutabilmente l'ordine sapientissimo del Pensiero divino, noi costruiamo la nostra scienza per l' eternità.

Ma come procedere ora in questa costruzione? Ecco l' ultimo punto del nostro discorso.

Noi potremo ormai raccogliere in sintesi le conclusioni delle nostre premesse. Senza esperienza non si dà costruzione scientifica: questo è ben chiaro. L'esperienza parte dal dato del senso, ma senza fermarsi in esso: noi sappiamo che la percezione sensibile viene assimilata dall' umano pensiero, da quel pensiero di cui ogni scienziato ha una intima e immediata coscienza, poichè nulla è all' uomo più intimo e presente del suo stesso pensare: il pensiero giudica e discerne ciò che vi è nel dato sensibile di soggettivo e di oggettivo; poi scruta l' intima natura del fenomeno conosciuto per scoprirne le leggi costanti e universali.

È possibile questa penetrazione nella natura delle cose sensibili mediante la intuizione intellettuale della

realtà materiale, che ci fa scoprire l'elemento costante e universale, che si ripresenta invariabilmente nelle molteplici esperienze che ci vengono continuamente offerte dai sensi. Questa stessa intuizione ci serve di base per risalire dall'ordine che noi costatiamo nella realtà materiale, alla Mente ordinatrice che a tutto ha imposto quella razionalità che forma la meraviglia del creato. Siamo così assicurati che il mondo non è opera del caso. La Mente Divina che ha posto quell'ordine ci è garante che esso sarà perennemente mantenuto. La scienza poi tende a scoprire l'ordine immanente che regge e governa il divenire delle cose materiali.

L'esperienza comune basta a darci le leggi più ovvie della natura: per constatare che i corpi cadono verso il centro della terra, non occorrerà probabilmente ricorrere ai laboratori di fisica, e neppure per sapere che il fuoco brucia, che i corpi più leggeri dell'acqua galleggiano, ecc. Leggi fisiche, che governano i fatti più comuni dell'esperienza quotidiana, se ne son sempre conosciute con istintiva e legittima fiducia nella loro validità, anche se non si riusciva sempre a rendersene conto.

Ma è chiaro che, se gli uomini si fossero contentati dell'esperienza comune, senza ricorrere all'esperimento scientifico, la scienza non avrebbe mai raggiunto gli enormi progressi che oggi conosciamo. È questo il vero merito dei tempi moderni; ed è doveroso riconoscere che le regole che devono dirigere l'esperimento scientifico per condurlo a buoni risultati furon formulate nel miglior modo da un empirista, Stuart Mill: non in forza del suo sistema filosofico, ma per quel buon senso naturale che lo dirigeva nella sua ricerca, egli potè stabilire che per condurre a buon fine un'esperimento scientifico, bisogna tendere a stabilire *la costanza* nella connessione di due fenomeni.

Tale costanza si può constatare con quattro regole: 1° se sempre in presenza di un fenomeno si produce un altro fenomeno conseguente (legge di presenza); 2° se sempre, quando manca il fenomeno antecedente, manca anche il conseguente (legge di assenza); 3° se, variando il fenomeno antecedente, varia proporzionalmente anche il conseguente (legge delle variazioni concomitanti); 4° infine, posto che già si conosca la connessione costante di una parte del fenomeno antecedente col conseguente, il residuo del conseguente si può attribuire al residuo dell' antecedente (legge dei residui). Non insistiamo su queste regole, perchè le supponiamo a tutti note: esse si trovano nel *Sistema di logica* del citato Autore L. 3° c. VIII. Si potrà confrontare Claude Bernard nella celebre *Introduzione alla medicina sperimentale*. Del resto i moderni scienziati hanno sempre più perfezionato nei rispettivi campi il loro metodo di ricerca, e non tocca a noi a insegnarlo ad essi.

Chi è empirista, come Stuart Mill, può ben stabilire il fatto della costante connessione di due fenomeni fra di loro, ma non può darne la intima spiegazione, nè sapere se tale connessione sia veramente necessaria e dotata di valore universale: ma noi siamo in grado di dimostrarlo cogli esposti principi.

La successione costante di due fenomeni, diciamo noi, non può essere casuale, ma è dovuta a una causa determinata, cioè alla natura stessa dei corpi, da noi intellettualmente intuita. I corpi, colle loro forme costanti, che governano il divenire delle cose materiali, esprimono un divino pensiero che è perciò garante della immutabile costanza delle leggi che determinarono le loro azioni: essi cioè agiranno sempre e necessariamente secondo la loro natura. Noi cerchiamo dunque, coll' esperimento, di

scoprire la causa del fenomeno, che è la natura stessa del corpo, certi poi che la natura, nelle stesse ciscostanze, agirà sempre allo stesso modo. È così che le conclusioni ottenute coll'esperimento scientifico acquistano il valore di vere leggi naturali, che presiedono al divenire delle cose materiali e ci garantiscono della loro costante uniformità.

***

Spesso però non è facile strappare alla natura i suoi reconditi segreti: essa li cela talvolta gelosamente e sembra sfidare tutte le umane astuzie che tentano scoprirli. Allora l'uomo deve ricorrere a delle ipotesi, con cui cerca di spiegare i fatti naturali con le presunte cause da cui forse procedono. È molto importante per noi sapere quando si abbia una vera legge naturale e quando invece si abbia solo una ipotesi: nel primo caso siamo sicuri di non dover mai più riformare le nostre conclusioni, che formano un tesoro acquisito di cognizioni valide per tutti i tempi; nel secondo caso invece dovremo confessare che noi ancora non conosciamo la vera causa dei fenomeni e solo possediamo uno schema provvisorio, che in seguito potrà essere riformato o da noi o da qualche studioso più fortunato di noi. Prudenza vuole che, in tali casi, non ci avventuriamo in affermazioni troppo sicure, che poi genererebbero una amara delusione, capace di indurre lo scetticismo su tutte le conclusioni della nostra scienza.

Si può dunque distinguere l'ipotesi dalla legge scientifica propriamente detta? Noi lo crediamo e cercheremo di dimostrarlo.

Sarà assai istruttivo ricordare come, in una questione per tanti secoli controversa qual fu quella dei sistemi Tolemaico e Copernicano, alcuni secoli prima che il

nuovo sistema si affermasse nella scienza, S. Tommaso d'Aquino avesse potuto dire con impressionante precisione che il vecchio sistema Tolemaico non era che una semplice ipotesi, senza valore probativo: citiamo il testo, che ci darà insieme in brevi tratti i caratteri distintivi dell'ipotesi e della legge fisica: « *Le ragioni portate per dimostrare una cosa sono di due speci. Le une provano sufficientemente ciò che intendono dimostrare; così nella scienza naturale si portano ragioni convincenti per dimostrare che il movimento del cielo ha velocità uniforme. Le altre ragioni poi non provano sufficientemente l'intento, ma mostrano solo che, qualora una cosa fosse dimostrata, gli effetti che ne conseguono sarebbero consoni a quella supposizione. Così in astrologia si dà la spiegazione degli eccentrici e degli epicicli, perchè, fatta una tale supposizione, si possono salvare le apparenze dei moti celesti; ma questo argomento non è abbastanza probativo, perchè quelle apparenze si potrebbero forse salvare anche facendo un altra ipotesi* ». S. Teol. 1° P., Q. 32, a. 1°, ad 2um.

Convien credere che, se al tempo di Galileo, si fossero ben meditate quelle parole, si sarebbero presi atteggiamenti diversi, con vantaggio di tutti. S. Tomaso esprime almeno in tre luoghi lo stesso pensiero.

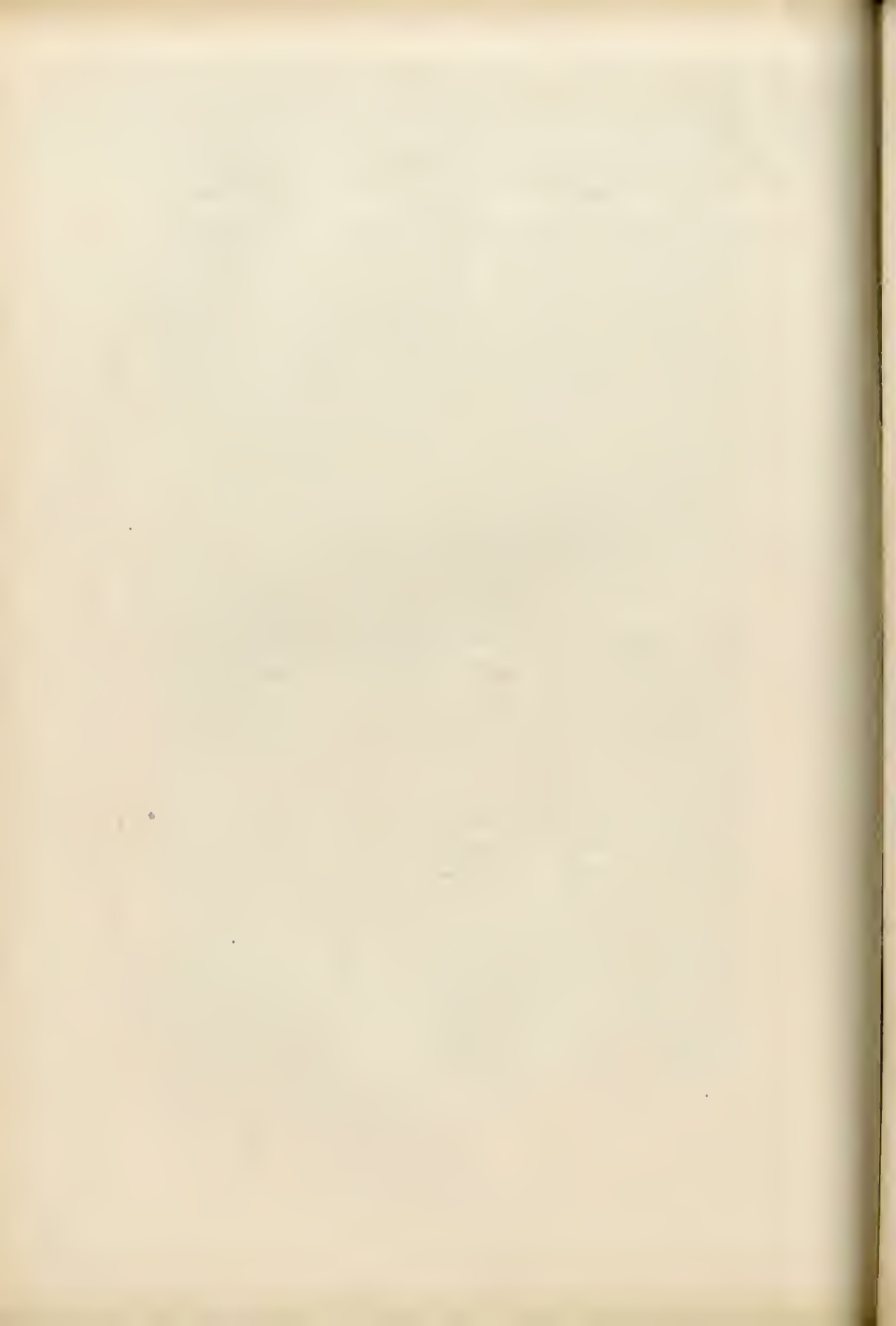
Noi dunque abbiamo una semplice ipotesi finchè non è dimostrato con una esperienza cruciale che la spiegazione data è l'unica possibile, tale da escludere tutte le altre. Finchè noi non siamo riusciti, mediante l'esperimento, a verificare se due fenomeni sono costantemente connessi fra loro in modo da poter essere considerati reciprocamente come causa ed effetto, oppure come effetti della stessa causa, siamo nel campo dell'ipotesi. Tutte le osservazioni e tutti gli esperimenti tenderanno allora a questo: stabilire fra un complesso di fenomeni ante-

cedenti a un fenomeno X, di cui si cerca la spiegazione, quale sia quel fenomeno che gli è così costantemente unito da poterne essere considerato come la vera causa. Noi supponiamo sempre, e leggittimamente, che un fenomeno naturale senza causa determinata non sia possibile; perciò la nostra ricerca è perfettamente giustificata. Quando poi avremo potuto constatare la costante connessione di due fenomeni secondo gli indicati metodi di ricerca, noi saremo certi di aver stabilito il nesso tra causa ed effetto: allora l'ipotesi fatta diventerà legge fisica propriamente detta.

Praticamente noi ci troviamo spesso davanti a fenomeni molto complessi, per es. in metereologia alle variazioni atmosferiche: noi vorremmo sapere quali siano propriamente le cause che influiscono in un senso o nell'altro. Non è un solo fenomeno, ma un groviglio tale di influssi, che noi a stento riusciamo ad orientarci per cogliere quali fenomeni siano cause vere, quali invece siano puramente accessori. Si fanno allora delle statistiche, che sono assai utili per vedere con quanta frequenza si connettano tra loro certi fenomeni determinati: se noi constatiamo una abbastanza regolare connessione fra due di essi, siamo sulla via per determinare che uno è connesso causalmente con l'altro. La statistica delle probabilità è uno strumento di ricerca che ci permette di vedere quale direzione prendano i fatti: se saremo in grado di constatare una direzione determinata di essi, avremo la possibilità di formulare una prima ipotesi: poi, verificando l'ipotesi con l'esperimento scientifico, provocando cioè, nelle circostanze volute, i due fenomeni che ci interessano, constateremo se essi siano connessi fra loro in modo costante: se questo è il caso, avremo la legge fisica desiderata.

Nulla dunque si potrebbe concludere contro la validità delle leggi naturali dal fatto che oggi nella fisica, specialmente atomica, ci sono tante ipotesi soggette continuamente a revisione: ciò significa soltanto che in questo campo la scienza è in uno stadio preparatorio, e ancora non ha potuto concludere con la scoperta delle vere leggi naturali. Si dovrà quindi confessare che la natura intima della struttura dell'atomo non ci si è ancora rivelata: noi cerchiamo con le ipotesi, coi calcoli di probabilità, di avvicinarci alla vera causa dei fatti, ancora imperfettamente conosciuti; talvolta, nel fervore delle ricerche, si è creduto di aver toccata la meta, ma poi si è dovuto ricredersi; noi speriamo che tante nobili fatiche saranno un giorno coronate da lieto successo.

Allora avremo un reale e decisivo progresso nella scienza che meglio ci farà contemplare le meraviglie della Divina Creazione che, coi minimi mezzi, forse con un unico elemento primordiale, ha ottenuto le innumerevoli bellezze dell' universo materiale; sarà insieme per la tecnica un grande vantaggio il conoscere le leggi della costituzione della materia e poterle applicare per il maggior bene dell' umanità.

Sarebbe ora estremamente interessante fare qualche applicazione più dettagliata degli esposti principi di filosofia delle scienze ad alcune ipotesi moderne, per es. alla teoria della relatività di Einstein, alla teoria dei « quanti » di Plank, alla teoria della indeterminazione di Heisemberg: sarebbe facile dimostrare che in nulla esse contraddicono ai nostri principi. Ma noi pensiamo di aver già abusato della loro benevola attenzione, e riserviamo tale esame per un migliore avvenire.

PROF. CARLO MAZZANTINI
DELL' UNIVERSITÀ DI TORINO

LINEE FONDAMENTALI D'UNA SINTESI FILOSOFICA

LINEE FONDAMENTALI D' UNA SINTESI FILOSOFICA

1. – All' invito di tenere una lettura in questo ciclo di conferenze, rimasi al primo momento un poco perplesso. E ciò per varie ragioni, facilmente comprensibili; ma specialmente perchè, consapevole come certamente sono della necessità di collegare intimamente gli studi filosofici con tutti gli altri studi e anzi con tutta la vita umana: entusiasta anzi, posso ben dire, di tutto ciò che questa unione può aiutare e promuovere; d' altro canto nella mia attività personale, posso veramente dare qualche contributo solo nei territori delle mie attitudini e dei miei studi, e cioè nel campo della filosofia e della letteratura, delle quali sono ugualmente appassionato, così da compiacermi d' essere (nei limiti delle mie possibilità) letterato-filosofo e filosofo-letterato. Cosicchè, per un pubblico in cui prevalgono gli scienziati, si poteva forse scegliere una persona migliore. Mi conforta però il pensiero che gli studi linguistico-letterari (con profonda ragione detti umanistici) sono molto adatti a far sentire l' organicità della coltura e della vita umana; mettendo così del resto, o almeno contribuendo a mettere, tutti gli altri studi nel loro pieno valore. Mi conforta altresì il pensiero che la più alta e completa figura di scienziato

italiano, Galileo Galilei, è anche figura di grande scrittore, e direi proprio anche di grande letterato. E mi piace anche ricordare Ugo Foscolo, anch'egli, sulle orme del grande Vico, energico assertore della necessità di unire intimamente filosofia e filologia; il quale, nella sua celebre orazione inaugurale, tenuta proprio in questa Università pavese il 22 gennaio 1809, sostenne (e io gli dò pienamente ragione) che le lettere sono « annesse a tutto l'umano sapere come la forma alla materia ».

Non istarò qui a distillare una definizione della filosofia. Posso appoggiarmi con fiducia su quelle che sono al riguardo — per esprimermi con una formula stoica e ciceroniana — le « nozioni comuni ». Dirò solo che la filosofia è certamente riflessione sui principî e gli aspetti più universali e fondamentali della realtà; non però (se non per difetto dei suoi cultori) in quanto si perda in vuote astrattezze, ma in quanto tali principî e aspetti colleghino, organizzino, spieghino (entro certi limiti), senza ignorarla, nè tanto meno distruggerla, la stupefacente, preziosa, concreta molteplicità, varietà, diversità delle cose e degli eventi: diversità che efficacemente il D'Annunzio chiama la « sirena del mondo ». Diversità e particolarità individuale che non è solo della natura fisica ma altresì degli uomini e degli umani pensieri, e di quel miracolo perpetuo che è il linguaggio, mediante il quale tali pensieri si esprimono. L'universale effettivo, di cui si può parlare sul serio e che ha un valore umano, non soltanto si riferisce a dei particolari ed esiste solo in questi (non esiste « la malattia » ma esistono « i malati »; non esiste « la rosa » ma esistono « le rose »), ma anche come pensiero esiste solo nelle persone umane che lo pensano, e pensando lo vivono, e ciascuna in un suo modo proprio, secondo aspetti e sviluppi sempre diversi

e nuovi. Nè con questo si cade affatto in un relativismo scettico; poichè questi aspetti e sviluppi, in quanto sono genuini e fecondi, non si escludono, anzi neppure sono l'uno all'altro estranei; anzi s'integrano, si armonizzano, si lumeggiano l'un l'altro, tanto da potersi dire col Divino Poeta:

Sì ch'ogni parte ad ogni parte splende

Ed è da notare che le parti e funzioni, nella vita della persona, si distinguono certamente, ma non si possono davvero separare, e tutte collaborano non solo, ma ciascuna rispecchia altresì in sè medesima, in un suo proprio modo, tutte le altre; ciò si dovrebbe e potrebbe facilmente esemplificare non solo per i rapporti tra la filosofia e la scienza, ma per quelli (non meno intimi, nè meno importanti) che corrono tra la filosofia e l'arte, la morale, la politica, la tecnica, la religione.

Se ogni forma di coltura umana, vivendo nelle singole persone, ha carattere storico, la filosofia però, per molte e complesse ragioni, è molto più intimamente legata alla sua storia, e alla personalità dei singoli pensatori, di quel che non siano le scienze particolari, e lo è in un modo analogo all'arte, alla letteratura, e (specialmente) alla poesia. Ma ciò non le toglie affatto oggettività, come non la toglie alla stessa poesia; poichè la persona è persona proprio in quanto vive in sè stessa, in un suo modo particolare e sempre nuovo, dei valori oggettivi e universali.

Ma la diversità è anche gerarchia; e il valore diverso è anche diversa esemplarità, diversa potenza d'irradiazione e di capacità rivelativa; diversa intensità ed ampiezza con cui la verità è vissuta dalle diverse persone, nei diversi periodi storici, nelle diverse colture e civiltà.

Ora dico subito che la nostra civiltà occidentale possiede, a mio modo di vedere, una tale superiorità su tutte le altre da non potersi neanche fare seriamente un confronto: e che la nostra civiltà è greco-latino-cristiano-italiana; e si può ben dire, opportunamente, civiltà mediterranea; civiltà che ha un valore umano supremo e perennemente esemplare in quanto il suo modo di attuare e sviluppare ne raccoglie altri molteplici, indefinitamente, con una ricchezza che la rende inesauribilmente feconda e inesauribilmente imitabile; e in quanto (per ciò che più particolarmente ci riguarda) il suo modo di filosofare è il più genuino, il più alto, il più fecondo di indefiniti sviluppi che ci sia nella storia dell'umanità, e tale che, attraverso i suoi contrasti spesso assai violenti, si coglie una linea tradizionale perenne ed armonica, un nucleo sistematico perenne che permette tuttavia, ed anzi richiede, la formazione di sempre nuovi e personali sistemi, o meglio di sempre nuove e personali sistemazioni.

Ciò che mi propongo di fare — in maniera molto rapida e sommaria — è appunto una rassegna delle tesi fondamentali e sempre vive della suddetta tradizione: tesi che sono altresì problemi, poichè la tesi non vive se non per chi e in chi si propone e ripropone i problemi, e le verità non si conservano se non riconquistandole.

E il nostro cammino avrà sei brevi tappe: 1) la conoscenza umana e la realtà; 2) la struttura del mondo corporeo; 3) l'uomo; 4) il problema morale; 5) il problema estetico; 6) il problema religioso.

2. – *La conoscenza umana e la realtà.* — Anzitutto: si può saper qualche cosa; molte cose anzi con probabilità, e alcune cose con certezza? Il senso comune da una parte, e la filosofia più raffinata dall'altra, rispon-

dono di sì; il primo però non sente o sente pochissimo, mentre la seconda sente in modo acutissimo le difficoltà innumerevoli. Infinite difficoltà non tolgono però la certezza; servono anzi a svilupparla.

Notissima è la confutazione dello scetticismo assoluto; la quale, partendo dallo stesso dubbio professato dallo scettico, mostra che tale dubbio, quando venga davvero universalizzato, diventa contradditorio e si distrugge da sè. Chi dubita è certo di dubitare e quindi di esistere come pensante che dubita, e vuole dubitare e gioisce o si rammarica del suo dubitare ecc. Cosicchè lo scettico ha ragione finchè insiste sui limiti assai circoscritti del sapere certo; ma ha torto quanto pretende fare sprofondare nell' abisso anche il territorio, che da tali limiti è circoscritto.

Il probabilista ha poi ragioni da vendere quando insiste nell' osservare che l' enorme maggioranza delle affermazioni umane (anche nel campo filosofico) hanno carattere di mera probabilità: graduabile però, secondo criteri seggettivi o oggettivi. Ma ha torto, quando pretende escludere anche le poche certezze fermissime; come si potrebbe allora anche soltanto esser certi che un' opinione è più probabile di un' altra?

V' è nell' uomo un' attività conoscitiva, la quale gli rivela, gli manifesta, gli fa apparire il mondo e se stesso; attività distinta, ma niente affatto separata da tutte le altre attività umane. Mentre conosce, e per conoscere, e come effetto del suo conoscere, l' uomo sente (sentimento potrebbe anzi dirsi l' unità inclusiva di tutta la vita consapevole, anche nelle sue forme più squisitamente spirituali); sente dunque e appetisce, e vuole, e agisce, e costruisce segni e simboli, e si esprime (il linguaggio è necessario per esprimere anche interiormente, non solo

per comunicare i proprii pensieri!), e mette in moto i suoi organi, e si modifica continuamente in tutto il suo organismo psicofisico. Pure l'aspetto conoscitivo è distinto: ha una caratteristica sua.

Nè vale insistere, dicendo che l'uomo conosce solo l'apparenza (il fenomeno), non l'essere (la cosa in sè, il numeno, o comunque si voglia dire). Poichè anzitutto il contrasto è inesattamente formulato: anche le apparenze sono, come prova anche solo il fatto che differiscono fra loro (parecchi « nulla », in « nulla » differirebbero!). Ma inoltre, anche distinguendo, tra le varie forme di essere, un essere più pieno o reale da un essere apparente, quest'ultimo non può concepirsi senza rapporto a quello; certamente la realtà si rivela proprio (parzialmente, finchè si vuole, ma si rivela!) nell'apparenza!

Dovrei quì giustificare, e sfumare; sono obbligato invece a correre, e mi limito a osservare che, negando questo, si andrebbe in un processo all'infinito, e non vi sarebbero più neppure le apparenze.

Conoscere, per gli uomini in genere, significa prender notizia di una realtà che ci sarebbe anche se non la conoscessimo, e che ci si rivela solo parzialmente; di cui formiamo bensì in noi la rappresentazione, ma in modo che questa stessa interpretazione si adegui (più o meno perfettamente) alla realtà oggettiva. L'idealismo (nel senso moderno di questo termine) ha ben ragione d'insistere su questo aspetto attivo e costruttivo del conoscere; ma cade nell'assurdo e si contraddice quando rende impossibile la soddisfazione della suddetta esigenza, sostenendo che il conoscere umano crea le cose reali stesse, le fa esistere. Cade nell'assurdo per tante e tante ragioni, delle quali farò emergere soltanto questa: che una siffatta « creazione » dovrebbe pur essere « nostra » e ope-

rata da noi come conoscenti; eppure sfuggirebbe alla nostra consapevolezza, andrebbe anzi contro alla sua perpetua testimonianza: contro l'impressione continua che abbiamo (e che almeno come « impressione » non può esser negata) di trovarci in un mondo che dobbiamo interrogare e da cui dobbiamo ricevere insegnamento attraverso alle sensazioni, per ricostruirlo poi e ricoprimerlo interiormente ed esteriormente, nella nostra coscienza e in un complesso di segni e mezzi rivelativi che sono parti del mondo fisico all'uopo spiritualizzate e umanizzate, fra le quali tiene il primo posto la parola, il linguaggio.

Vero è che, effettivamente, l'uomo — ogni uomo — se per un verso appare gettato e quasi sperduto nell'immensità sconfinata e schiacciante del mondo, per l'altro verso lo riassume in sè stesso, e in sè stesso e fuor di sè stesso lo riforma e lo riesprime; come del resto già nel suo organismo fisico ne è come un'immagine condensata, quasi vertice luminoso in cui tutta la natura si concentra, *microcosmo*. E questa è proprio un'antica e sempre nuova dottrina: l'uomo è davvero un « piccolo mondo » ed ha non soltanto il diritto ma il dovere di gloriarsene. Se per un verso egli vive nel mondo, per altro verso il mondo « anche quello animato » vive in lui, nei suoi sensi, nella sua immaginazione, nel suo pensiero, nel suo linguaggio; il suo « occhio » (come splendidamente diceva Plotino) è « solare »; la parola che canta la primavera è più dolce della primavera.

Ma ecco quì un nuovo grande problema: come si forma, l'uomo, questo suo sapere? Quale ne è l'origine? Quale la fonte, o quali le fonti? E quì viene innanzi un'altra grande tesi della filosofia perenne: l'esperienza sensibile è l'unica fonte, onde l'uomo desume ogni sua

informazione: materiale però da interpretare e manipolare di continuo, non già da subire passivamente. Tesi che ha il suo aspetto certo e i suoi aspetti indefinitamente problematici, su cui non mi è possibile fermarmi ora: accenno solo che essendovi nell'uomo un complesso di «capacità» e di «funzioni» (le quali sono pur sempre «facoltà», anche se non piace più così denominarle), per mezzo delle quali può ricevere, trascegliere, conservare, riprodurre, interpretare, oltrepassare (senza mai rinnegare nè ignorare) i dati della esperienza sensibile, si apre così una serie indefinita di problemi e di soluzioni più o meno probabili, che danno luogo a sempre nuove sistemazioni, che solo un' insopportabile angustia dogmatica pretenderebbe costringere in uno schema definitivo, *ne varietur*. E specialmente la diversità delle sistemazioni possibili si manifesta nell'accentuazione maggiore o minore che può essere data alle preformazioni native, alle disposizioni virtuali che si trovano nella mente, nella coscienza e anche nell'organismo fisico dell'uomo; pur tenendo sempre fermo, come tesi certa, che non vi è in lui una vera e propria scienza innata, dalla quale debba soltanto ricordarsi (secondo la dottrina platonica della ἀνάμνησις interpretata almeno in una certa maniera). Qui sta uno degli aspetti preziosi, perenni, fecondi, dell'aristotelismo: *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.*

Nisi ipse intellectus, aggiungeva giustamente il Leibniz; ma si potrebbe, non meno giustamente, aggiungere l'immaginazione, la memoria, le facoltà e gli organi sensibili. Senonchè, la questione del rapporto fra l'intelletto e il senso ha un particolare rilievo, e per ragioni storiche e quindi anche (naturalmente) per ragioni teoriche. Solo la conoscenza raggiunta dall'intelletto (il concetto) possiede, in senso pieno e propriisimo, gli attributi (anche kantia-

namente celebri) dell'*universalità* e della *necessità*, dando di raccogliere, in una specie di visione sinottica, serie indefinite di casi ed eventi particolari (anche futuri, che vengono così prometeicamente anticipati in certi loro tratti tipici, fondando quella previsione che è lume prezioso per l'azione); e dando anche modo d'intendere la ragione di ciò che si afferma o si nega, facendo intendere che sarebbe impossibile, o meno probabile, pensare in modo diverso. Certo, anche in questo caso, quante e quante sfumature sono necessarie, per evitare la rigida e goffa pedanteria! E quante — indefinite — sistemazioni rimangono ancora possibili, pur tenendo ferme queste tesi fondamentali! Io quì accennerò solo alcuni punti, secondo una scelta (naturalmente) personale.

Anzitutto: l'universale si trova anche nel particolare sensibile e (più ancora) nella memoria e nell'immaginazione: il Vico ha certo anche ragione, quando parla di « universali fantastici ». Come si trova, altresì, la necessità. Vi si trova però, l'una e l'altra, in una forma relativamente *oscura*, *involuta*, *implicita*. Perciò S. Tommaso dice: « sensus est quodammodo ipsius universalis » (In II Post. anal., lect. XX). Inoltre: saliti al concetto, non si abbandona l'immagine (quod Deus avertat!), anche se un dualismo pedantesco sembra presentare le cose in questo modo. Non vi è concetto senza immagine, senza una costruzione, anzi, sempre rinnovata d'immagini, nelle quali il concetto si esprime, indefinitamente fecondo. Inoltre: l'universale perciò fa conoscere l'individuale, il necessario fa conoscere il contingente, anche quando si tratta di concetti ricavati per astrazione. E ciò perchè l'astrazione, se impoverisce per un lato la conoscenza, la arricchisce per l'altro; non è un semplice ignorare alcuni lati richiamando l'attenzione su altri (questa è una con-

cezione barbarica dell'astrazione!) ma scoperta di un nucleo intelligibile profondo, che spiega tutti gli aspetti particolari e contingenti, e li fa conoscere meglio, essendone il fondamento e la radice. Ancora: bisogna guardarsi perciò da una certa — assai diffusa — ineffabile pedanteria nell'interpretare l'antica dottrina logica, che classifica i concetti in una specie di piramide, avente alla base gli individui particolari, e salendo per la quale i concetti si accrescono d'estensione e diminuiscono (come si dice) di comprensione. La pedanteria ineffabile, di cui parlavo or ora, consiste specialmente in questo: che i concetti più alti sono rappresentati come i più vuoti, e i concetti altissimi (per esempio: quello dell'essere) come quasi coincidenti col nulla. Pedanteria, ho detto; ma dovrei aggiungere ancora (con quella energia che in certi casi è necessaria e doverosa) incomprensione barbarica, assenza di qualsiasi agilità intellettuale. Poichè, se la comprensione diminuisce sotto certi aspetti formali ed espliciti, aumenta in un senso virtuale, ed esplicativo, sinottico; si approfondisce il nucleo vitale che permette di organizzare una sempre più vasta estensione di casi ed eventi particolari. Ancora: i concetti non sono rigidi ed inerti come i sassi: come sono, voglio dire, apparentemente, i sassi. Sono suscettivi tutti d'uno sviluppo indefinito, per cui all'analisi rivelano sempre nuovi aspetti, e in rapporto all'individualità fisiche del mondo esterno, e in rapporto alle individualità personali che li pensano e li ripensano a loro modo, senza alterarne la fondamentale oggettività. Ma tale analisi si compie rituffandoli di continuo nell'esperienza ed a contatto con questa.

Tutto ciò è ancora più vero, è vero anzi in un modo specialissimo per i concetti supremi, che nel linguaggio filosofico tradizionale vengono chiamati trascendentali e

categorie. Qui però l'esigenza della brevità si fa sentire sempre più inesorabile, e mi costringe a tacere cose non solo importanti, ma quasi necessarie. Mi limiterò a rilevare che, mentre le categorie (per es. *sostanza, qualità, azione*) dividono in certo modo la realtà in generi supremi (che si ritrovano però tutti, o possono ritrovarsi, in ciascun individuo), i trascendentali (per es. *essere, verità, bontà, bellezza*) si ritrovano tutti necessariamente in ogni parte e in ogni aspetto di realtà. Si parla quindi per i trascendentali di un'astrazione imperfetta; ma dicendo « imperfetta » si accenna per altro verso a una squisita perfezione, in quanto si tratta della diminuzione di un difetto che accompagna l'astrazione, pur non compromettendone l'intrinseco valore: di quel difetto cioè per cui si prescinde da certi lati o aspetti di realtà; ci si *riferisce* ancora sempre ad essi, ma senza *includerli* totalmente, neppure in modo oscuro, in ciò che attualmente pensiamo. Invece, quando si tratta, di trascendentali, la nozione include anche ciò da cui astrae, in quanto il nucleo intelligibile raggiunto è un orizzonte che non lascia nulla fuori di sè, ed è capace di tutto organizzare, manifestando in sè. indefinitamente, delle capacità inclusive, che alla mente umana appariranno in quelli che il Gioberti già chiamava « modi incoativi ». E quì c'è molto da fare, per fecondare il pensiero tradizionale con quello moderno.

Così l'essere, spiegando la vita, manifesta un aspetto trascendentale *simile* alla vita in ogni specie di essere; così l'essere appare anche sempre, in un certo senso, in ordine all'attività, e così anche realmente simile alla coscienza: onde il germe di verità profondissima, che si contiene nelle dottrine affermanti l'animazione universale: *mundus animal sapiens*, diceva Cicerone, traducendo

lo ζῷον ἔμψυχον degli Stoici. Ma Aristotele, senza compromettere questo germe di vero, riconosceva nel mondo inanimato un necessario rapporto con l'anima, e inversamente. In quanto poi ogni essere ha rapporto alla coscienza, è anzi sempre in sè, anche quando non è formalmente coscienza, qualche cosa di simile alla coscienza, è anche un rapporto col tempo, ed ha in sè qualche cosa di simile alla temporalità. Poichè appunto ogni coscienza ha una struttura almeno virtualmente temporale: in quanto viene a sè (come dal futuro) dalla sua potenza (come dal passato). Simile ancora, ogni essere, al sentimento; e perciò appunto vissuto attraverso a quei nostri sentimenti fondamentali, relativi (*enthüllende Gefühle*) dei quali la scuola fenomenologica tedesca ha fatto così stupende analisi. E così indefinitamente: poichè una delle prime pedanterie da sgombrare è quella che pretende stabilire un numero fisso, *ne varietur*, dei trascendentali e delle categorie. Indefinitamente molteplici si manifestano gli aspetti categoriali, e gli aspetti trascendentali; ciò però non esclude la possibilità di ordinarli, secondo diverse sistemazioni del resto relative, ma esprimenti ciascuna un lato di verità, derivandoli l'uno dall'altro.

Gli aspetti categoriali e trascendentali, e specialmente questi ultimi, sono presenti sebbene certo sempre in modi diversi (infinito contratto, diceva profondamente il Cusano) in ogni concreto sensibile: in una gocciolina di schiuma sulla cresta d'un'onda, in un filo d'erba che cresce in un crepaccio, come in un sistema solare o nella via lattea; in un brivido di tristezza che ci prende al calar della sera, nel balenìo fuggevole d'un ricordo remoto, come in un poema, in una cattedrale, in un sistema filosofico.

Come, ho detto; non però nello stesso modo. L'orizzonte di questi modi appare non definito. Perciò questi principi spiegano il noto, ma aprono l'orizzonte dell'ignoto ulteriore, facendolo pur conoscere in un modo iniziale; spiegano (parzialmente) il mondo materiale ed aprono l'orizzonte del mondo spirituale; spiegano (parzialmente) l'intero mondo ed aprono l'orizzonte in cui si cela la Divinità. E tutto lega insieme (secondo quello che magnificamente Platone chiamava il συνδεσμός) *l'analogia universale*: non semplice metafora, ma vincolo effettivo che organizza tutta la realtà e tutta la possibilità.

3. - *La struttura del mondo corporeo.* — Che ci sia un mondo corporeo, fuori di noi, e nel quale i vari corpi siano collocati l'uno fuori dell'altro, dice insistentemente il senso comune. Ma dice anche sempre, implicitamente, che vi è nei corpi qualche cosa di profondamente analogo al pensiero; come altrimenti, infatti, sarebbe possibile pensarli? Quì la filosofia raffinata raggiunge di nuovo il senso comune: con ben altra consapevolezza però e con ben altri sviluppi! Limitiamoci, al solito, ad accennare.

Nella loro stessa etimologia i termini «mondo», «universo», ecc., esprimendo «ordine», esprimono intelligibilità. Affermare che vi sia un certo ordine, o meglio una convergenza d'innumerevoli ordini, anche nel mondo fisico, è cosa che apre l'orizzonte a tanti problemi ulteriori e a tante sistemazioni diverse: ma è pur sempre una tesi fondamentale della *perennis philosophia*. Non si tratta di una sola sostanza, alla maniera spinoziana (sia pure fornita di molteplici attributi e modi); di molte, innumerevoli sostanze si tratta, collegate in sistemi che convergono in una immensa, vertiginosa unità. Eppure,

siccome ogni cosa è in rapporto con tutte le altre, tutte le altre sono in certo senso presenti in lei: ma solo in certo senso, in una certa sua maniera. *Omnia in ipsā sunt ipsā*, diceva il Cusano. Inoltre: qui la pluralità ha un senso speciale, in quanto vi è esteriorità reciproca (che non esclude il reciproco influsso) tra le varie parti che compongono il mondo fisico. Si tratta cioè di enti estesi, ciascuno dei quali esclude gli altri dal luogo da lui occupato. Si badi: non si tratta di presenza *nello spazio*: essa è propria, in modi diversi (secondo che io ritengo) di tutto ciò che esiste, non solo dei corpi; la forza espansiva occupante (in senso spaziale o sopraspa-ziale) è un carattere che, a contatto dell' esperienza cor-porea, si rileva incluso negli aspetti trascendentali del-l' essere. Ma quì si tratta di una occupazione fatti per parti, con reciproca esclusione. Pure le parti si uniscono (non semplicemente si giustappongono) in certe strutture, che a loro volta si riuniscono in strutture più vaste e comprensive.

Un altro aspetto caratteristico di tutta la realtà nota, e in particolare del mondo fisico, è il suo continuo mu-tare, divenire. E anzi il termine sostanza, da noi adope-rato, ripugna alle orecchie e alla mente di molti moderni. Pure, comunque si giri e rigiri la questione, non par possibile che ci sia il mutare senza qualche cosa che muta. Certo non si tratta di mutamenti che scivolino sol-tanto su un fondo rigido immutato; le cose stesse mutano, e in quanto anzitutto, nell' intima profondità della loro natura, sono motabili, sono in potenza a sempre nuove determinazioni. Pure, perchè ci sia mutamento, occorre che la cosa, la quale certi aspetti muta. sotto certi aspetti permanga; per quanto il secondo aspetto non sia in con-creto separabile dal primo, e ciascuno dei due sia pre-

sente nell'altro in una certa maniera. Si badi: ho detto *permanga*, non sia *inattivo*. Ogni realtà è attualità o in ordine all'attualità, e si può ben dire in certo senso attività reale anche se non piena (*Wirklichkeit*, dicono appunto i Tedeschi) attualità analoga al movimento, ma non identica a quest'ultimo in senso stretto; che si trova inclusa negli aspetti trascendentali dell'essere, e in cui il movimento stesso si trova incluso esemplarmente, germinativamente.

Riflessioni analoghe dovrebbero farsi sul rapporto fra *sostanza* e *qualità*. Diceva il Locke: noi conosciamo solo i « modi »; le « sostanze » rimangono ignote. Ma i modi sono « espressioni » della sostanza: la sostanza si fa presente in essi sotto certi aspetti. la cui radice è nella sua stessa, per così dire, sostanzialità. E la qualità si distingue dalla sostanza in quanto è determinazione che in sè non sussiste, e richiede un substrato nel quale inerire; non già come « determinazione qualitativa » poichè, questa appare, di nuovo, aspetto trascendentale di ogni realtà.

Ma torniamo al mutamento. Spiegarlo significa dover far uso del concetto di causa. Veramente questo concetto ha un uso ben più vasto; ma la sua applicazione più ovvia e primitiva sembra quella che si riferisce al mutamento. E parlare di causa stabilendo delle tesi certe, appare — sempre, ma oggi specialmente — ingolfarsi in un ginepraio. Ma intanto conviene fissare un punto: d'una certa « legalità », nel succedersi dei fenomeni naturali, non sembra assolutamente possibile non parlare; poichè anche la cosidetta « legge statistica » (così opportunamente, del resto introdotta, nelle scienze fisiche) presuppone la validità necessaria di alcuni principi e criteri; bisogna (come osservavamo poco fa) che il più probabile

sia certamente più probabile. Ma inoltre: dalla causalità fisica non può essere eliminato il concetto della « necessità di connessione », per quanto si possa coglierla molto difficilmente, e parzialmente; non è possibile ridurla a semplice « costanza di successione » (mentre, d'altro canto, l'elemento cronologico della successione non può neanch'esso venire eliminato). Senonchè, la connessione necessaria implica qualche volta (manifesta alla riflessione in un modo evidente e irresistibile) un « potere attivo », una « forza », una « capacità » di trasmettere, una virtù comunicativa che contiene già in sè stessa, in un certo modo l'effetto producibile, sebbene non lo contenga nello stesso modo in cui è poi in sè stesso quando venga prodotto. Le difficoltà enormi che qui insorgono (troppo spesso, certo, ignorate o trascurate dalla superficialità di alcuni tradizionalisti) non possono dissolvere questa certezza. Della difficoltà che mi sembra la più grande (come salvaguardare la « novità » dell'effetto, e la possibilità che esso « oltrepassi » la causa?) toccherò un po' più tardi; poichè quì, trattandosi del mondo fisico (e, in genere, del mondo, non di una causalità teologica), la causa contribuisce sempre soltanto, in un certo grado alla produzione dell'effetto. Piuttosto mi fermo, un momento solo, sulla « transitività » dell'azione; sulla « trasmissione » (come qualche volta anche si è detto) della forza. Tenendo ben fermo il concetto, della transitività (e invero ogni causa, appunto perchè causa, è una attività transitiva e non solo immanente), notiamo che le difficoltà si mitigano allorchè si tien d'occhio quell'interpretazione intelligente ed agile del principio d'identità, che già si trova chiaramente formulata nella filosofia greca (si pensi al « Parmenide » di Platone) e che può incorporarsi molti mirabili sviluppi dialettici del pensiero moderno. Secondo

tale interpretazione (che io ritengo l'unica legittima) ogni cosa, rimanendo in sè distinta, ha in sè tutte le altre a suo modo, e solo perciò è naturalmente capace di entrare in rapporto con tutte. « Avere in sè tutte le altre » può anche significare capacità di ricevere influssi; anche in questo caso si tratta di capacità reale, non di mera astratta possibilità. Il contatto, l'urto, la pressione fra i corpi, appaiono fenomeni, eventi in cui si attua, in una maniera caratteristica degli enti estesi (ma che analogamente deve estendersi a tutti gli enti) la suddetta possibilità.

Ma bisogna procedere nel nostro cammino. Può la successione causale essere intesa in un modo puramente *meccanico*; nel senso cioè che gli effetti inevitabilmente derivino dalla causa, ma senza che l'attività delle cause appaia diretta verso la produzione, come verso uno scopo da raggiungere? In altri termini: si può mantenere la *causalità*, escludendo del tutto la *finalità?* Anche quì, i nodi s'intrecciano da tutte le parti; eppure vi è qualche cosa di certo. Anzitutto questo: la causalità, effettivamente, include sempre un certo riferimento (almeno) alla finalità. Giacchè è impossibile dare un senso a questa espressione, che l'effetto *deriva* dalla causa, se nella causa non si trova, prima che l'effetto ne derivi (*prima*, almeno in senso logico) una specie di direzione verso l'effetto, una tendenza ad esso. Ciò è molto più evidente nel caso dell'uomo e della sua azione consapevole e volontaria; ma è evidente anche in ogni processo fisico. Per quanto la causa abbia bisogno di essere mossa, sollecitata ad agire da una forza estrinseca, pure essa è tale da produrre l'uno *piuttosto* che l'altro effetto. Ma, appena dico *piuttosto*, introduco appunto il concetto della finalità.

Certo l'evidenza della finalità si manifesta in modo più appariscente (più appariscenti, del resto, le difficoltà) nel mondo organico, nel mondo dei viventi. Quì la teleologia (nonostante il cumulo dei fatti apparentemente ateleologici o disteleologici) s'impone a molti, fra i cultori di scienze biologiche, anche di quelli che ne farebbero volentieri a meno. Senonchè, a questo riguardo, m'interessa insistere quì specialmente sui due punti: 1) l'applicabilità della dottrina aristotelica della materia e della forma, secondo qualcuna delle sue interpretazioni almeno, al mondo dei viventi; 2) l'irreducibilità della vita ai fatti d'ordine meccanico, fisico, chimico, coi quali pure la nostra esperienza la mostra costantemente unita.

Quanto al primo punto: ogni corpo ha non solo una pluralità intima (questa si trova in ogni essere), ma una pluralità di parti reciprocamente esterne, la cui reciproca esclusione si prolungherebbe anzi all'infinito, dissolvendolo nel nulla, se non vi fosse un principio unitivo, che componga le parti facendone un tutto continuo, capace di esistere in sè e cooperare per suo conto (sostanza individua). Molteplici considerazioni, d'altra parte, impediscono di ritenere che l'intero mondo fisico formi un'unica sostanza individua, almeno in questo senso. Per quanto intimi siano (e intimissimi sono) i legami che fanno dell'universo un solo tutto, entro di esso pure esistono ed operano delle totalità singole che esistono ed operano ciascuna per suo conto, pur sempre con altre comunicando. In ciascuno di questi individui (comunque riesca difficile determinare quali siano precisamente gl'individui, nel mondo inorganico) c'è un principio che lo attua, unificando le sue parti, dandogli una certa natura fondamentale, in cui si radicano, da cui emergono, ricevendone coloritura e limite, tutte le sue proprietà ed

operazioni. Tale è la *forma* aristotelica; la *materia* è il principio determinabile, che non esiste mai attualmente da sola, ma si assume per spiegare la possibilità della trasformaziene da una sestanza in un'altra; in quante cioè la materia, pur non potendo esistere senza una determinata ferma, è in potenza sempre ad altre, e funge come permanente sostrato del perpetuo generarsi e corrompersi degli esseri mondani. Senonchè, nel caso del vivente, la fecondità di questa dottrina appare più evidente, in quanto la forma si manifesta qui principio di un movimento che si attua in modo spontaneo, e per mezzo del quale l'individuo propriamente si sviluppa, realizzando sempre meglio se stesso, e anche realizzato conservandosi come energia attuale, che in certo senso (legittimo nonostante certe critiche superficiali) pone davvero sè stesso, è atto stabile (simile all'ultimo impeto di un preiettile, nell'istante in cui percuote il bersaglie), e nen è nè può essere inerzia.

Ma questa capacità di muover se stesso, per un principie intrinseco, basta già a caratterizzare la vita, anche puramente vegetativa (anche se non le si attribuisce la sensibilità), come qualche cesa di irreducibile a quei processi meccanici, fisici, chimici, a cui pure è così intimamente congiunta. Nen che manchino anche in questo campo fenemeni simili; ma appunte, pur essendo simili, rimangone qualitativamente diversi. Diversità che appare molto più marcata (com'è netissimo) appena appare con evidenza la coscienza sensibile.

L'irreducibilità della cescienza sensibile a movimento di particelle materiali, è un luoge comune, sempre valido però, dello spiritualismo. S'indende che, parlando di differenza qualitativa, non s'intende escludere quella profonda analogia, che io anzi, per mio conto, accentuerei

con energia straordinaria; qualche cosa di profondamente analogo al senso è nel movimento materiale, qualche cosa di profondamente analogo a questo è in quello. Ma la differenza rimane.

La questione dovrebbe venire lumeggiata, altresì difendendo la legittimità dei giudizî di valore, per cui parliamo d'una gerarchia nelle forme, e per esempio, d'una superiorità del mondo organico e vivente sul mondo inorganico; e mostrando come il valore emerga dalla pienezza della realtà e dal vigore dell'operare; ma ne emerga appunto come uno di quegl'infiniti aspetti trascendentali di cui parlavo prima, come uno, anzi, dei più fondamentali fra tali aspetti. Per quanto così spesso sembri il contrario, ogni potenza come tale è buona, e ogni bontà come tale è potente: è, diceva Platone, una δαιμονία ἰσχύς. Da molti, di recente, si è sostenuto il contrario; la seconda tesi, in modo speciale, è stata negata, per esempio, da Nicolai Hartmann. Eppure io credo che anche qui, le difficoltà non possono compromettere le certezze, benchè debbano indefinitamente sfumarle. Una potenza può essere usata male, ma non è malvagia como potenza; una bontà può mancar di mezzi per affermarsi, ma non è debole proprio in quanto è bontà. E nella natura tutta c'è potenza, in quanto la realtà s'impone e si amplia; e c'è bontà in quanto la realtà attira e soddisfa.

4. – *L'uomo.* — Sono io che penso a ciò che vi sto dicendo, e lo dico muovendo questa mia bocca, che è parte dell'esser mio, non mero strumento che adopero; sono io che penso parlando, e parlo pensando. Mentre scrivevo ciò che ora vi leggo, non soltanto scrivevo con le mie mani, ma scrivevo (per così dire) nelle mie mani, il mio spirito pensante era nelle mie mani che scrivevano; era

spirito e mani, non come giustapposti ma come spirito animante le mani, mani realizzanti le intenzioni dello spirito. Nello stesso tempo spirito e occhi, spirito negli occhi; quello stesso spirito che è nella bocca e nelle mani. Questa certezza di senso comune, divenendo certezza filosofica, criticamente fondata, apre l'orizzonte a infinite difficoltà, e a infinite ulteriori sistemazioni possibiti; ma rimane certezza incrollabile. In questo modo — non già circoscrivendomi in una setta, in un determinato sistema chiuso — ritengo potere e dovere aderire a quella che prima di me tante volte fu chiamata, e che chiamo anch'io la *perennis philosophia*.

Quest'unione, straordinariamente intima, di spirito e materia nell'uomo, trova una spiegazione evidente per un verso (misteriosa, si capisce, anche!) suggestiva e feconda per un altro verso, nella già accennata dottrina aristotelica della materia e della forma. Nè si tratta di una questione puramente antropologica; non solo perchè non v'è alcuna questione particolare la quale non riveli in se stessa aspetti universali e universalissimi (non v'è anzi modo di trovarli, questi universali, nè di trattarli altrimenti!); ma perchè trattandosi dell'uomo tutto ciò viene a esser vero in modo specialissimo, essendo l'uomo, ogni uomo, un microcosmo, un orizzonte aperto sul mondo proprio in ciò che costituisce la sua umanità: « in horizonte positus inter corpora et spiritus », dice appunto S. Tommaso d'Aquino. Intender bene la natura dell'uomo, significa imparare a distinguere la realtà materiale e quella spirituale, senza precipitare nei detestabili eccessi del dualismo radicale di tipo, per esempio, cartesiano. La manifesta capacità dell'intima unione in una sola sostanza documenta e fa anzi intendere in concreto la profonda analogia, pur nella distinzione, fra spirito e ma-

teria; la seconda rispecchiando in modo parziale e diminuito le proprietà e le potenze dello spirito, ed essendo perciò capace di riceverne l'influsso; il primo raccogliendo in sè, in modo virtuale ed eminente (ma realissimo), le proprietà e le potenze della materia: per esempio, quella di occupare spazio e di agire nello spazio. Questa era la profonda verità che intendevano esprimere le antiche interessantissime dottrine sulla spiritualità della *luce* e del *fuoco*. E, come dicevo. la dottrina deve estendersi, per gradi analogici, agli spiriti creati totalmente immateriali (se ce n'è, e se la filosofia arriva a conoscerli), e finalmente anche allo Spirito Divino.

Ma tornando all'uomo: la ben digerita e sempre rinnovata consapevolezza della sua profonda unità psicofisica, quanta luce mai sparge su innumerevoli problemi! Se i limiti di tempo lo consentissero, converrebbe esemplificare in tutti i campi della cultura umana: di quel solenne e sublime mondo umano, meraviglia librantesi al culmine di tutta la natura, più luminoso di tutte le costellazioni, più profondo degli abissi del mare, più vario e stupefacente di tutta la fauna e di tutta la flora; mondo che l'uomo ha costruito, o piuttosto Dio, avendo l'uomo per collaboratore: *magnum miraculum*, diceva Pico della Mirandola, parlando appunto dell'uomo. Mondo umano che è ad un tempo spiritualizzazione del sensibile ed espressione sensibile dello spirituale; così in tutte le arti, in tutte le scienze, in tutte le tecniche; in modo evidentissimo nel perpetuo prodigio del linguaggio, indissolubilmente congiunto col pensiero e col sentimento. Chi non ha profondamente meditato su questo prodigio del linguaggio, non conosce la meraviglia da cui nasce il filosofare.

Senonchè, come abbiamo notato, lo spirito è per un verso capace di unirsi alla materia, ma per altro verso altresì capace di esistere ed agire senza di essa non come totalmente diverso da essa, ma anzi come realizzante in un modo superiore, ciò che nei corpi e per opera dei corpi si realizza, anche se, nella sua forma infima (quale risulta appunto quello dello spirito umano) ha bisogno di un' unione almeno temporanea col corpo per iniziare la sua esistenza e raggiungere naturalmente uno sviluppo normale, mentre ha bisogno poi sempre del corpo per lo sviluppo pieno ed integrale, che è sviluppo del composto, piuttosto che propriamente ed esclusivamente suo. In ogni modo: la capacità di esistere ed agire senza il corpo è il segno che contraddistingue l'anima spirituale dell' uomo, di fronte all' anima dei bruti.

Disse una volta lo Schopenhauer (ed è anzi pensiero ricorrente in tutta la sua dottrina) che il pensiero della morte è il vero musagete della filosofia. Per conto mio veramente, musagete della filosofia è la vita: *meditatio vitae*, e non *mortis*, è la filosofia, come diceva lo Spinoza; non però nello stesso senso in cui lo diceva lo Spinoza, e in modo da non escludere anche la μελέτη θανάτου. Giacchè l' ottimismo deve saper guardare a faccia a faccia lo spettro sinistro, l' enigma angoscioso (per tale chiunque non abbia la mente di legno e il cuore di pietra); l' enigma angoscioso, dicevo, e crudele, del male e del dolore, della colpa e della morte. La certezza dell' immortalità deve continuamente difendersi, contro questa sempre rinascente angoscia; ed è certezza salda ma ben anche (al solito) librata sopra profondi misteri, e aperta a indefiniti sforzi di ulteriore sistemazioni.

Tre tipi di argomentazione conducono a tale certezza; quello fondato sulla natura di quelle attività che

sono il pensiero e la volontà (alle quali io aggiungerei il sentimento spirituale); quello fondato sul desiderio naturale dell'immortalità stessa; quello fondato sulla necessità morale di sanzioni eterne di premio e di pena.

Intimamente e indissolubilmente connessi sono — lo abbiamo prima notato — il pensiero e l'immagine, la volontà e l'impulso sensibile. Ma l'unione non toglie la distinzione. E il pensiero, attraverso le immagini, coglie il tipo intelligibile universale. Ora, mentre l'immagine è colta e conservata e rievocata mediante organo corporeo, questo non si può dire del suddetto tipo intelligibile, per la sua esplicita universalità che l'organo corporeo non potrebbe accogliere senza per ciò stesso particolarizzarla, e renderla quindi, di nuovo, soltanto implicita e virtuale. Col pensiero l'uomo si libra — senza abbandonarla — sopra l'intera natura fisica; e questo non potrebbe fare mediante un organo o un complesso di organi corporei. Inoltre: la volontà non è trascinata fatalmente, sebbene certo sia sempre inclinata e sollecitata, dagli impulsi sensibili; può librarsi sopra questi, e fra questi operare una scelta, dominando sugli organi corporei, dal cui funzionamento perciò non risulta come effetto inevitabile. Inoltre: il sentimento spirituale, sebbene non si distacchi dal corpo (poichè si trova là dov'è il corpo) non si localizza in nessuna parte del corpo, e non si distende dividendosi in parti che reciprocamente si escludano: se sono allegro o triste, la mia allegria o la mia tristezza non si distribuisce per metà nella parte superiore del mio corpo, e per metà nella parte inferiore. Inoltre: pensiero, volontà, sentimento spirituale si riflettono pienamente soprà di sè; e ciò può fare soltanto la realtà spirituale, che non ha le parti l'una fuori dell'altra.

Conviene però anche, questa spiritualità dell'uomo, considerarla nella sua più intima struttura, quale si vive immediatamente e quale si rivela a sè stessa attraverso uno sviluppo indefinito; ricollegandoci, in questa considerazione, a ciò che sopra abbiamo detto dell'uomo-microcosmo. Quì tanto gioverebbe ai sostenitori della filosofia tradizionale, e in genere a tutti gli studiosi, approfittare di alcuni mirabili approfondimenti dati dal pensiero tedesco recente, sia da parte di fenomenologici come lo Scheler e lo Heidegger, sia da parte dei neoumanisti come lo Stenzel e lo Jäger; i primi instistendo sulla trascendentalità costitutiva (ulteriorità vissuta nell'intimo della sostanza stessa dell'uomo), i secondi sul valore eterno della coltura greco-romana, della civiltà mediterranea, come quella che ha scoperto, in questo senso appunto, l'*umanità*. Da questa sempre vissuta infinità virtuale dell'uomo (spendidamente rivissuta dal nostro Umanesimo italiano per l'Europa e per il mondo) emerge il suo «desiderio naturale» d'immortalità, desiderio in cui si rivela un'immortalità già virtualmente vissuta; un retrocedere verso la nostra morte futura della lontananza vissuta in noi stessi (identica realmente a noi, oppure idealmente diversa) di un orizzonte che già spazia al di là di ogni futuro; poichè l'uomo, come dice, lo Heidegger, è un essere della lontananza, «ein Wesen der Ferne». Immortalità vissuta nel pensiero, immortalità vissuta (come desiderio, come aspirazione appunto) nella volontà.

L'infinità virtuale, che nel senso sopradetto è caratteristica dello spirito, si comunica in modo speciale agli atti del suo libero volere, e una certa infinità conferisce al merito e alla colpa. L'esigenza morale della sanzione non può essere pienamente soddisfatta se non si prolunga

indefinitamente la felicità del giusto: felicità che è del resto la perfezione stessa della virtù, diventa spontaneità trionfante, al di là dello sforzo e del dolore, e fruttificante nella gioia come nel naturale risultato della pienezza sua.

Al lume di concetti analoghi dovrebbe essere ancora lumeggiata e sviluppata quella naturale *socialità* dell'uomo, senza della quale ogni antropologia è destinata al fallimento più miserevole, nella teoria e nella pratica. Poichè a spiegare tale socialità non basta l'indigenza dell'individuo, il bisogno che ciascuno ha degli altri, la convenienza di un « contratto sociale ». L'indigenza e il bisogno di aiuto reciproco esistono, ma la socialità (che pur li soddisfa) ha ben altra e più profonda e sublime radice; è convivenza di realtà psicofisiche che nello spirito e attraverso al corpo vivono ciascuna, e fin dall'inizio. la vita altrui: *convivono*, nel pieno senso di questo termine, pensano apprendendo e insegnando, vogliono diretti e dirigendo, sentono simpaticamente. E se la famiglia è il primo nucleo naturale di questa convivenza; se il gruppo professionale, non meno naturale, è quello che unisce le attività convergenti di coloro che più specialmente si occupano a umanizzare una porzione di natura e a costruire una parte del mondo umano, la società naturale più completa e perfetta si ha solamente nello Stato, che raccoglie, unifica, dirige, tutte le attività umane, con l'autorità sua suscitando e sviluppando il consenso, creando così, o almeno suscitando da un originario e potenziale crepuscolo (germe seminato da Dio nella radice etnica) la Nazione, nel pieno senso della parola. E gli Stati convivono nell'Umanità ed attuano così ciascuno la propria missione nel piano provvidenziale della Storia umana.

È per me una sofferenza dover troncare il discorso su questo argomento, tanto più in quanto il mio cuore di fascista sentirebbe il bisogno di illustrare il valoro della dottrina o della prassi fascista, collogandola con la tradizione classica. Ma i limiti di tempo mi costringono a questo sacrificio.

5. – *I fondamenti della morale.* — Quando si parla di « legge », s' intende spesso soltanto, o principalmente, qualche cosa che costringe; mentre anzitutto si dovrebbe intendere (pur non escludendo, in certi casi almeno, la costrizione) qualche cosa che ordina e che collega, e che ordinando non solo salvaguarda ma promuove lo sviluppo di ciò che è sottoposto (usiamo puro la parola evangelica) al suo «dolce giogo». Abbiamo parlato prima di «leggi di natura» ; vogliamo ora parlare delle « leggi morali ». Tanto nell' uno, però, quanto nell' altro campo, non si tratta di legami estrinseci, che vengono a «legare» l'una all' altra delle realtà atomiche, in se stesse affatto indipendenti ed autonome. Dopo ciò che abbiamo detto prima, non occorre qui ripeterci. Ogni individuo finito ha nella sua natura di che riferirsi indefinitamente ad altri; e nella sua natura medesima ha la sua legge e le sue leggi, che lo ordinano al suo *fine*, al suo *bene*, non esclusivo ma inclusivo di altri e altri beni, nell'ordine universale.

Perciò conviene tenor fermo, contro ogni forma di stretto kantismo (specie se pedantescamente interpretato) la prevalenza del concetto di *bene* o *valore*, sopra quello di *legge* o di *norma*. Vi sono anzitutto dei beni da rispettare, da promuovere, da produrre, da imitare indefinitamente; e quindi delle norme, delle leggi a cui conformarsi, delle autorità a cui obbedire. L'autorità stessa,

anzi, è anzitutto buona; e al termine norma dovrebbe esser conservato il suo significato fondamentale di «esemplarità».

In ogni persona umana (sostanza in cui vive uno degli infiniti modi trascendentali e in cui possono riflettersi tutti gli altri: espressione che potrà non piacere ad altri, ma a cui molto tengo io): in ogni persona umana, perchè si realizzi il suo valore, devono vivere tutti i valori che essa può e deve (nel loro ordine) riconoscere ed amare. Essa deve attuare e sviluppare se stessa: ma così appunto si conforma all'ordine universale. Solo così trova soluzione la tragica aporia tra l'affermazione di sè e il sacrificio (o almeno la rigida limitazione) di sè; fra quelli che il mio caro e indimenticabile maestro Erminio Juvalta, chiamava «valori di coltura» e «valori di giustizia» e per esempio: fra «aristocrazia» e «democrazia», fra il culto dell'*eroe* e il culto del popolo (l'eroe afferma sè stesso, vivendo in sè il suo popolo e nel suo popolo l'umanità, e nell'umanità l'universo, e nell'universo Iddio: eppure tutto in un suo modo inconfondibile, secondo la sua personalità).

Ogni vivente si sviluppa: ma il vivente spirituale anticipa consapevolmente e liberamente dirige il proprio sviluppo. Emerge così, nell'orizzonte filosofico, la filosofia morale più propriamente detta: dottrina dei fini che l'uomo deve proporsi, delle regole di condotta a cui deve conformarsi. E qui il «deve» non esprime costrizione fisica, a cui sia impossibile sottrarsi; ma invito autorevole, che è colpevole respingere, a cui è un merito liberamente obbedire.

Occorrerebbe qui non dirò concretare, ma sviluppare quella concretezza in cui siamo già bene saldamente col-

locati, accennando alla gerarchia dei valori naturali e umani, che l'uomo deve rispettare e promuovere; che sono tutti del resto umani, almeno in quanto umanizzati. Nessuno di essi ha carattere di semplice mezzo; semplice mezzo potrà essere anzi, soltanto, l'esclusione temporanea di qualche legittimo bene. Qui sento il bisogno di dichiarare la mia assoluta repugnanza contro le degenerazioni del rigorismo e del falso ascetismo; poichè il vero ascetismo mira a ordinare gerarchicamente, non a rinnegare i valori del mondo e (specialmente) dell'umana civiltà: e vede la gloria di Dio risplendere nella gloria del mondo, e (specialmente) nella gloria dell'uomo.

Rintracciare la fonte dell'ordine morale nella spontaneità della natura, non significa affatto ignorare, e neppure smorzare, ciò che la moralità implica di sforzo doloroso, di tragico conflitto. Noi non siamo affatto degli ingenui, che vedano il mondo tutto color di rosa, e chiudano gli occhi innanzi agli abissi oscuri dell'anima umana; sentiamo tutto ciò meglio dei pessimisti, i quali, se coerenti, non vedendo più la bontà radicale di tutto ciò che esiste ed accade, non avrebbero più da rammaricarsi nel vederla compromessa e deformata. E perchè si rammaricherebbe della fugacità dei beni del mondo chi non li giudicasse — come sono — dei veri beni? I beni superiori li debbono includere e salvaguardare, non rinnegare ed escludere.

Neanche s'intende rinnegare il valore etico dello sforzo, come superamento dell'ostacolo, che nella lotta si esalta e trionfa. Soltanto vogliamo notare che il valore fondamentale non si trova tanto nello sforzo, finchè non riesce ancora a superare, ma nell'atto dell'effettivo superamento, e cioè nell'attività trionfante; e che la sorgente

di quest' attività non può trovarsi nello stesso ostacolo, ma in una fondamentale spontaneità, capace di sollevarsi sopra sè stessa, ma per una forza che anzitutto ha in sè stesso. Senza un entusiasmo fondamentale, non si lotta e non si vince. E gli ostacoli sono piuttosto attività inferiori. incluse (non semplicemente rinnegate) nell' attività che su di esse trionfa.

L' ideale della perfezione umana è ideale di perfezione morale, in quanto diretto e regolato dalla libera volontà, in modo da rispettare l' ordine (e quindi la volontà divina, manifesta nell' ordine, anche se a questa volontà espressamente non si pensa). La mostruosità del rigorismo sta in questo: che esso violentemente dissocia la perfezione morale dalla perfezione umana nella sua interezza, per modo che gli scopi e le attività umane diverrebbero semplice mezzo od occasione per obbedire alla legge morale, e divenire così meritevoli d'un premio, collocato di là da questa vita, e che con gli scopi e le attività di questa vita nulla più avrebbe a che fare. Se il Cristianesimo od ogni religione trascendente in genere fosse questo, lo respingerei con tutte le mie forze, come nemico del genere umano. Ma io ritengo fermamente che non sia questo; sebbene non possa qui a lungo documentare ciò che dico. In ogni modo, la sintesi filosofica, come io la intendo, riconosce valore intrinseco alla vita vegetativa in tutte le sue forme, a tutte le funzioni e conseguenti soddisfazioni sensibili; e poi superiormente (ma senza escludere le prime se non molto parzialmente e provvisoriamente) alla vita della sensibilità teorica e pratica, dal senso all' immaginazione, dagl' impulsi più elementari a quelli più complicati e raffinati; e poi (superiormente, ma includendo per un verso le forme infe-

riori e per l'altro valendosene e anzi dando loro, elevandole a sè, una nuova dignità) alla vita del pensiero, della volontà e del sentimento; e quindi riconosce un altissimo valore intrinseco, destinato a conservarsi eternamente, a tutta la civiltà umana: arte, scienza, filosofia, tecnica, politica, ecc. Nella vita attuale si trova già la vita eterna e nella vita eterna si ritrova (in modo superiore, ma profondamente analogo) la vita attuale.

Questo problema di perfezione costituisce esso, o no, il problema della felicità? Lo costituisce certo, pur d'intendere correttamente la felicità: compiacimento di sè che implica giudizio favorevole sul nostro essere e sul nostro operare, contentezza di sè. La quale, finchè lo sviluppo duri, non può esser completa; ma tuttavia può certamente esserci, in un modo incoativo (e incoativo anche in senso abbastanza largo, largamente partecipativo; c'è nella vita — pur di non avere troppo appetito — una certa felicità). Non si può, la felicità così intesa, identificarla semplicemente col piacere. Questo errore fondamentale della dottrine «edoniste», non deve tuttavia farci chiudere gli occhi innanzi alle preziose verità che esse contengono e fanno valere contro ogni astratto rigorismo. Poichè la felicità, come pieno dispiegamento di attività, include quel piacere che è appunto il fiore emergente (quasi esuberanza costitutiva e necessaria) da ogni spontanea attività, non semplice esclusione di sofferenza, nè semplice passiva impressione. Questa immortale dottrina aristotelica, del piacere come conseguenza (piuttostochè come scopo in sè stesso ricercato) della spontanea attività, trova conferma nel fatto ben noto e paradossale che i puri «gaudenti» non riescono mai a «godere»; chi infatti non ama e non apprezza nulla, di nulla può godere.

Per sviluppare se stesso, l'uomo deve donare, espandersi, comunicare, collaborare. Ha bisogno degli altri, ma ha anche bisogno di dare agli altri. Ha dei doveri verso se stesso, ma anche verso gli altri; verso gli altri ma anche verso sè stesso.

Dire come si armonizzano, sarebbe da esporre tutta la filosofia morale analiticamente. Ciò che importa quì notare è che la morale genuina è personalistica e superpersonalistica, mai impersonalistica. E importa anche notare che v'è un senso profondo in cui etica e politica coincidono; la persona umana individua non esiste come persona, se non consente e non collabora alla vita dello Stato.

6. - *Il problema estetico.* — Su questo problema, che mi è particolarmente caro, avrei voluto fermarmi assai; e invece lo toccherò quì solo piuttosto fuggevolmente. Anzitutto — al solito — per la ristrettezza del tempo e le « grandi linee » in cui quest'esposizione deve rimanere circoscritta, ma poi anche per il fatto che il problema estetico è venuto in primo piano, ed è stato oggetto di profonda elaborazione filosofica solo in tempi relativamente recenti; cosicchè è più difficile cogliere gli aspetti che possano considerarsi acquisiti.

Úno per me certo (sebbene negato da taluni) è che la « bellezza » si trova tra i fondamentalissimi aspetti trascendentali di ogni realtà (non mi limito a dire che è un aspetto, perchè tali spetti come dicevo sono infiniti e in occasione di tutto possono svilupparsi). Tale aspetto si connette con l'aspetto espressivo e manifestativo; con la realtà come immagine o simbolo; diciamo pure anche, come apparenza, vedendo nell'apparenza lo stesso essere

che appare, e che è « nato per apparire ». Onde il profondo rapporto, sempre còlto dal pensiero tradizionale, fra la bellezza e la fecondità (come non ricordare Platone, ma come anche non ricordare il platonismo italiano della Rinascenza ?). E s' intende che questo non è un aspetto « isolabile » da tutti gli altri, è un aspetto invece che con tutti gli altri interferisce, nè manca mai nè può mai mancare ; e come non manca mai nella natura, a maggior ragione non manca mai nell' attività umana, in tutte le sue forme : l' aspetto artistico perciò si ritrova in ogni scienza, in ogni tecnica, in ogni forma di vita umana ; sebbene non vi si trovi in modo così emergente come nell'arte propriamente detta. E quanto alla filosofia, già ho avuto modo di notare quanto intimi, secondo il mio modo di pensare, siano i suoi rapporti con la poesia. Solo approfondendo il problema estetico, gli altri problemi si possono lumeggiare in modo soddisfacente.

Accennerò qui a due problemi connessi : il problema del rapporto fra esemplare ed immagine, e il problema del rapporto fra unità e pluralità.

Le due dottrine dell' arte, come imitazione della natura e come espressione dei sentimenti umani, mentre sono suscettive quanto altre mai d' interpretazioni pedantesche e barbariche, contengono a mio credere un nucleo perenne di verità. Ma anzitutto bisogna capire che si tratta d'un immagine e d'un'espressione che valga per sè stessa e non solo per ciò che rivela ; poichè altrimenti le due definizioni sono valide per qualsiasi attività umana, che sempre imita ed esprime. E inoltre : l' immagine non è semplice riflesso imperfetto, copia nel senso di brutta copia ; e neanche è tale l' espressione. L' immagine è la realtà stessa come immagine ; l' espressione è la realtà

stessa, come espressione. Ogni realtà è tale che per sua natura è atta ad apparire nella immaginazione, anche se nella coscienza soltanto questa caratteristica arriva al suo pieno sviluppo. Ma l' immagine, quanto più è perfetta nel rappresentare, tanto meno somiglia fisicamente alla cosa rappresentata; è diversa, proprio, per rappresentarla; le si oppone per farla apparire. E la moltiplicazione delle immagini è indefinita, nella realtà suprema dovrà essere quindi pluralità (e diversità) infinita.

Il « sentimento » umano concentra in sè il mondo della natura, proprio in quanto è capace di esprimersi in immagini, valendosi degli elementi fisici che gli offre il corpo umano e tutta la natura. E qui abbiamo il filo d'oro, per orientarci nel problema del rapporto frà unità e pluralità. Poiche, se in ogni unità è inclusa virtualmente una pluralità indefinita, in ogni realtà cosciente (e tanto più, se è così alta da potersi dire spirituale), in ogni anima, in ogni mente, si trova o almeno si può trovare (appena le sue capacità si sviluppino) una pluralità ben distinta di espressioni ed immagini, realmente identiche all' unità dell' anima, esprimenti quest' unità, la « vita » di quest' unità. Se si tratta della realtà suprema, tale pluralità dovrà dirsi infinita, ogni espressione manifestandosi inclusiva di altre espressioni esprimenti la sua virtualità e così all' infinito. Ora in questo caso i particolari distinti, per quanto inferiori appaiano considerati isolatamente o quando si pensino realizzati in sè stessi, non sono affatto inferiori, in quanto effettivamente esprimono, all' unità della mente che in essi e per essi si esprime. Così intesi, sono questa stessa unità e fecondità vivente: la fecondità non aggiungendosi all' unità, ma essendo la stessa unità sotto un aspetto, senza del quale

sparirebbe la stessa unità (in quanto l'uno, non includendo il molteplice nella sua pienezza, sparirebbe nel nulla).

Quando si dice (come così spesso si è detto, anche per esempio, dal nostro Gioberti) che la bellezza e l'arte umana come produttrice di opere belle, ci dà la mediazione fra l'intelligibile e il sensibile, si dice qualche cosa che, interpretata letteralmente, identificherebbe la bellezza con la realtà universale e l'arte umana con ogni umana attività: e infine con ogni attività. Per l'uomo è evidente che non pensa senza immagini, non vuole senza impulsi sensibili, non sente, non vive se non sulla base della sua sensibilità e senza mai da questa staccarsi, per quanto la trasfiguri spiritualizzandola. Ma qualsiasi attività per quanto puramente spirituale (e compresa quella divina) contiene in sè il sensibile in forma eminente e lo conosce com'è in sè, manifestato nell'intelligibile senza venirne alterato; lo conosce (dicevamo) come espressione ed immagine di quella sua fecondità, senza della quale esso spirito non sarebbe quello che è. Ma la suddetta dottrina acquista senso più aderente al problema estetico propriamente detto, quando si dica che il sensibile nell'opera d'arte non appare solo come riflesso che fa conoscere l'intelligibile, nè solo come incluso (sia pure senza alterazione) nell'intelligibile che lo fa conoscere; ma appare in quanto l'intelligibile fa vivere in esso la sua fecondità, nè potrebbe senza di lui farla vivere; appare, dicevo, identico in valore all'intelligibile stesso; in quanto, ripeto, l'intelligibile, nel suo abbraccio fecondo, lo adegua originariamente, e può quindi riadeguarlo successivamente a sè. Tutto ciò è vero per ogni rapporto gerarchico di realtà e valori; e nell'uomo (realtà

psicofisica) si manifesta non solo come unione d'intelligibile e sensibile, ma come unione della realtà psicofisica umana con la realtà psicofisica del cosmo.

E v'è una gerarchia fra le arti in quanto i mezzi fisici, attraverso ai quali l'uomo si esprime (non potendo senza espressione esteriore raggiungere la bene articolata e modulata e completamente definita espressione interna, quest'ultima del resto essendo anche sempre psicofisica); in quanto, dunque, i mezzi fisici formano anch'essi gerarchia.

Non mi fermerò su questo punto: noterò che hanno un primato gli aspetti visivi è uditivi (senza poter tuttavia fare a meno degli altri) e che essi si sintetizzano in modo speciale, nella poesia (tutti e due, non solo quelli uditivi) cogli elementi affettivi fondamentali (includenti, non escludenti, pensiero e volontà) in quell'arte, per me arte suprema, che è l'arte letteraria, e nel suo culmine che è la poesia.

Questi pensieri, appena accennati, sembreranno certo oscuri. E tuttavia non ho voluto tacerli, perchè mi sta troppo a cuore il valore della coltura estetica, senza della quale (è mia ferma convinzione) ogni coltura s'immiserisce e precipita nelle barbarie.

7. – *Il problema religioso.* — La trattazione di questo problema è quì conclusiva e sarà succinta proprio a maniera di conclusione. In una semplice delineazione, non può avere in fondo altro carattere: poichè ogni sviluppo richiederebbe sviluppo adeguato dei problemi che lo preparono, che vivono dentro di lui e senza dei quali perde ogni valore umano.

Il problema religioso, tradizionalmente, si configura come problema di Dio. Non ignoro punto, quante volte,

negli ultimi tempi, si siano voluti dissociare i due problemi. Riconosco altresì che il probleme è arduo: non posso trattarlo sino in fondo qui. Esistono religioni genuine, come il buddismo, in cui la divinità non esiste o non ha valore religioso. Ma io ritengo che vi sia in questa posizione un' incoerenza fondamentale e una concezione inadeguata, e si potrebbe anche dire irreligiosa, della divinità, ma anche della natura e dell'uomo. E allora la religione, anche genuina nella sua sorgente, precipita nell' irreligiosità. Così è accaduto, credo, proprio per il buddismo.

Dio non è oggetto di diretta esperienza, nè può esser dedotto per argomentazione *a priori*, come nel cosìdetto argomento ontologico, che pretende partire dalla definizione di Dio come Ente supremo o infinito, per trovarvi inclusa l' esistenza.

Tutto il nostro conoscere parte dall'esperienza sensibile e conosce tutto per analogia di questa, pur facendone emergere delle nozioni che non vi sono circoscritte (pur trovandovisi) e autorizzano o costringono ad oltrepassarla. Ma che cosa ci autorizzerà o addirittura ci costringerà, ad oltrepassare il mondo, senza rinnegarlo (cosa impossibili), nè sforzarsi per rinnegarlo (cosa stolta, dannosa ed empia)?

Qui tante sono le vie che si potrebbero tenere e gli aspetti che si potrebbero considerare, che io mi concentrerò in un solo ordine di idee, cercando in questo la nota conclusiva di tutto il mio dire.

Ma prima osserverò che tutte le suddette vie e i suddetti aspetti, hanno in comune questo, che in qualche modo si riferiscono tutti al principio di causalità: Dio è affermato come causa del mondo, in quanto il mondo non può essere causa di sè stesso; in quanto ciò che

esiste si manifesta tale che potrebbe non esistere, ciò che accade si manifesta tale che potrebbe non accadere, ciò che agisce si manifesta tale che potrebbe non agire.

Tale è la sostanza del cosidetto « argomento cosmologico », il quale procede, come anche tradizionalmente si dice, *a contingentia mundi*; argomento che ha un valore in certo senso definitivo e perenne mentre si può e si deve infinitamente sviluppare in sempre nuovi modi ed aspetti e che ispirò a S. Tommaso d' Aquino le sue celebri *cinque vie*: dal movimento al Primo Motore immobile (*immotus neque iners* non è il moto che D'Annunzio sceglieva per il Vittoriale ?) ; dalle cause seconde che agiscono solo quando vengono sollecitate, alla Causa Prima ; dalla contingenza e necessità condizionata all' Essere Necessario ; dalle perfezioni e dai valori inegualmente e imperfettamente distribuiti al Valore Supremo ; dell' ordine finalistico manifesto nel mondo al Supremo Ordinatore. Ma il punto, sul quale voglio ancora un momento fermarmi, è quello della causalità.

Checchè abbia detto e ridetto il Meyerson, la causalità, anche puramente scientifica, non può ridursi a uno sforzo di riduzione all' identico. L' effetto dev' essere ad un tempo contenuto nella causa e diverso da essa. Sembra che debba anzi in certo senso oltrepassarla, emergendo da essa, esistendo e operando per conto proprio ; come si potrà dire allora che ne sia spiegato ?

Io non mi propongo di risolvere quì pienamente la difficoltà, la quale non può del resto compromettere le evidenze fondamentali prima accennate. Noto solo : 1) anche se l' effetto esubera veramente sulla causa, non esubera comunque, ma nei limiti che in certo modo la causa gli segna e da cui rimane pur sempre condizio-

nato; 2) il suo stesso esuberaro, in certi casi almeno deriva ancora, in certo modo, dalla potenza della causa e come potenza attiva (concetto che nessuna critica riesce ad eliminare); 3) se l'effetto per un verso appare esuberante alla causa, per l'altro verso la causa appare, in certi casi almeno, esuberante sul suo effetto e anzi sopra tutti i suoi effetti possibili; 4) quest' ultimo caso si manifesta specialmente nelle cause intelligenti libere, le quali scelgono tra i vari effetti possibili che scorgono idealmente inclusi nella loro potenza; così fa l'uomo quando delibera, sebbene anche qui, l'effetto realmente prodotto esuberi sull'effetto rappresentato.

Rimane vero che ogni causa mondana, se per un verso trascende i suoi effetti, per altro verso ne è trascesa e anzi non li può completamente produrre nè spiegare. L'alternativa suprema è tra l'affermazione di una Causa Prima che contiene nella sua potenza attiva tutto il producibile, ed è capace di produrlo come esistente e agente in sè (partecipante alla causa, non esuberante su di essa). o la negazione del principio di causalità. Ma questa seconda alternativa si distrugge da se stessa; rimane solo la prima.

In ogni natura, ma in prima linea in quella spirituale, abbiamo riconosciuto una certa esuberanza, una « ulteriorità a sè », che è vissuta nella stessa « intimità del sè ». Tale caratteristica, portata al grado infinito, c' introduce nel mistero evidente dell' Amore Divino. Questo possiede già nella sua esuberanza tutti i possibili mondi, in tutta la pienezza loro, non ha quindi bisogno di produrli come effetti reali, per goderne la pienezza (ed è la sola causa, di cui questo veramente si possa dire). Ma gli effetti possono realmente venire prodotti,

come esistenti e operanti in sè, non solo come contenuti nella causa; lo possono, in virtù dell'esuberanza della causa, non oltre a tale esuberanza. Dio li può produrre per libera scelta, per libero dono. Nè per ciò si può dire che Dio così decada, s'indebolisca e quasi s'immiserisca in essi, poichè essi, gli effetti, non sono Dio, nè parvenze illusorie od ombre di Dio, se non in quanto si tenga fermo che tali relative ombre sono sostanze e potenze operanti, effettiva realtà, inferiori bensì alla causa, ma atte ad esprimerne l'esuberanza senza comprometterne la trascendenza.

Quì sta uno dei nuclei vitali di ogni religiosità, e di ogni religione. Poichè anche l'attività umana, anzi specialmente l'attività umana come spontaneo impeto di natura e come libera iniziativa, appartiene a quella crescita continua del mondo, che costituisce una vera storia, oppure obbedisce a leggi naturali: a quella « novità nel ritorno », di cui sopra parlavamo, e che il pensiero ellenico ha con le forze della ragione naturale scoperto e mirabilmente espresso, una volta per sempre. La civiltà umana è una conquista, di cui è giusto che l'uomo si attribuisca la gloria, ma è nello stesso tempo un dono divino, poichè un dono divino è la stessa attività dell'uomo, un dono divino è la stessa libertà ma appunto perciò sono attività genuina, genuina libertà.

All'amore divino non può esser posto un limite. Si apre quindi la possibilità di un destino sopranaturale, quale è rivelato nella Fede Cristiana. Ma questo oltrepassa il mio argomento, che nulla presuppone di verità rivelate: e ciò a cui come cattolico aderisco non entra come parte nella sintesi che come studioso, dal punto di vista della coltura umana, ho voluto presentarvi.

E mi piace concludere con le parole di uno fra i più grandi rappresentanti della coltura mediterranea, filosofo e oratore e uomo politico, assertore dei diritti della « conscientia generis humani », e che dovrebbe nell'Italia nuova essere più pienamente valutato, intendo alludere a Cicerone. « Non enim temere nec fortuito sati et creati sumus, sed profecto fuit quaedam vis quae generi consuleret humano ». « Poichè non siamo stati generati e creati ciecamente a caso: ma certo vi fu una qualche divina potenza, che ha saputo e voluto provvedere al genere umano ».

Questa è la nostra certezza religiosa: perciò sentiamo la vita nel tempo come prima fase, non semplice preparazione, della vita eterna; e la vita eterna come pienezza (non rinnegamento) della vita nel tempo; e le due vite come un solo grande sviluppo unitario, da Dio procedente e ritornante a Dio.

INDICE